АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт философии

ФИЛОСОФИЯ эпохи ранних буржуазных революций





ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Москва 1983

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Идеология Реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания

*

В XVI в. в странах Западной Европы предбуржуазия, бюргерство, становится все более мощной и активно стремящейся к общественным преобразованиям силой. Начинается эпоха ранних буржуазных революций. И идейным знаменем этих революций служит новая форма религиозной идеологии — идеология Реформации. Ее прогрессивное значение в становлении буржуазно-демократических обществ несомненно. Именно под ее лозунгами, под знаменем борьбы за «истинную веру» боролись революционные армии Англии, Шотландии и Нидерландов, войска выступивших против императора немецких князей и городов, защищающие свои права и веру французские гугеноты. Страны, в которых в XVI в. победила (революционным путем или путем насаждения «сверху») Реформация,— это страны, вышедшие на путь буржуазно-демократического развития раньше, чем католические, и идущие по нему быстрее и, если так можно выразиться, спокойнее, увереннее, создавшие наиболее стабильные буржуазно-демократические институты.

Между тем, если мы хотим показать, в чем же заключалось прогрессивное воздействие идеологии Реформации, возникает очень много сложных вопросов. На первый взгляд роль этой идеологии и ряд ее существенных характеристик находятся в разительном противоречии друг с другом. Ведь идеология Реформации — это идеология, провозглашающая свой идеал не в будущем, а в раннехристианском прошлом. Освобождение человека от феодальных оков оказывается связанным с идеологией не возвышающей, а принижающей человека, утверждающей испорченность его природы, принципиальную невозможность для него своими силами достичь «спасения», причем с такой категоричностью и яркостью, с какой никогда не писали о человеке «отцы церкви» и схоласты.

Перед лицом этих противоречий у исследователя может возникнуть стремление или преуменьшить роль идеологии Реформации, выдвинув на первый план фигуры типа Эразма или итальянских гуманистов, или преуменьшить роль антигуманистических и иррационалистических элементов этой идеологии, изображая их как «пережиточные» и делая упор на других, «прогрессивных». Но и то и другое значило бы пытаться уйти от проблемы.

В эпоху Реформации существовали идейные течения, которые относительно легко связать с последующими оптимистическими, прогрессистскими буржуазными идеологиями. Но реальное социально-политическое значение этих течений очень ограниченно. Итальянский гуманизм с его культом человека и антирелигиозными (а не только антиклерикальными) тенденциями в народные массы не проник, контрреформации не предотвратил, упадку зарождавшихся в Италии буржуазно-демократических институтов и феодальной реакции не помешал. При всем громадном влиянии Эразма в начале XVI в. влияние это ограничивалось лишь узким слоем элиты, и как только началась борьба широких народных масс, он и другие подобные ему религиозные «либералы» оказались между молотом Реформации и наковальней католической реакции. Закрывать глаза на эти факты нельзя. У истоков буржуазного идейного развития стоят не гуманисты-либералы, а боровшийся с плотскими искушениями исступленный монах Лютер и без зазрения совести сжигавший на кострах «ведьм» и «еретиков» Кальвин.

Нельзя отмахиваться и от «неприятных» антигуманистических черт идеологии Реформации. Это — не пережитки прошлого, ибо утверждения о бессилии разума в богопознании, бессилии воли в достижении спасения, о необходимости возвращения назад, к первоначальному христианству,— это как раз то новое, что реформаторы противопоставили католицизму; это — *центральные, стержневые* элементы их доктрины.

Парадокс раскрепощающего и прогрессивного влияния идеологии, зовущей назад и утверждающей бессилие человека,— реальный парадокс. Для того чтобы раскрыть и разрешить его, нужно попытаться понять, что значат отдельные положения идеологии Реформации во всем контексте этой идеологии, какова ее внутренняя логика.

Глава I

Историко-религиозные предпосылки Реформации

Важнейшая особенность идеологии Реформации, с которой, на наш взгляд, прежде всего связана ее прогрессивная роль в становлении общественно-политического сознания эпохи ранних буржуазных революций, заключается в том, что эта идеология (вернее, порожденные ею религиозные системы) обладала способностью постоянно перестраиваться в соответствии с новыми знаниями и новыми общественными потребностями.

На наш взгляд, эта динамичность идеологии Реформации с точки зрения ее социально-исторического влияния неизмеримо важнее, чем наличие в ней каких-либо готовых, пусть даже передовых для своего времени положений.

Реформация очистила религию от наиболее архаичных мифологических и магических элементов. Но одновременно в писаниях реформаторов (особенно у Лютера) немало представлений, отсталых даже для XVI столетия. Прогрессивное воздействие Реформации — не в ее «модернизме», не в том, что она вобрала в себя все самое передовое для своего времени, а в ее «открытости», в ее поразительной способности отбрасывать или переосмыслять любые свои элементы, идя навстречу потребностям времени, способности к «внутренней секуляризации».

Именно эта способность сделала созданные Реформацией формы религиозной идеологии идеально соответствующими буржуазному обществу — обществу динамичному, не только базирующемуся на определенном уровне развития науки и техники, но и предполагающему их постоянный рост, не только создавшему систему новых институтов, но и постоянно их перестраивающему. Но как связана эта особенность протестантизма с содержанием его идеологии? Как совместить открытость новому с идеей возвращения к Писанию, способность к постоянной перестройке с утверждениями о человеческом бессилии?

Основным, стержневым положением идеологии Реформации было то, что она мыслила себя отнюдь не как нечто новое, а как восстановление христианства в его первозданной чистоте[1].

Лютер, Цвингли, Кальвин и другие реформаторы трактуют свои построения лишь как раскрытие содержания христианского Писания. Новое в Реформации — это по-новому понятое и осознанное древнее, и, следовательно, учение реформаторов принципиально неотделимо от учения первоначального христианства; своеобразие идеологии Реформации как бы складывается из двух компонентов — своеобразия раннего христианства, как оно зафиксировано в Библии, и особого, уникального «прочтения» Библии реформаторами. И очевидно, оба эти компонента одинаково важны — ни Библия сама по себе, вне ее специфического «прочтения», не породила таких форм религиозной идеологии, как реформационная, ни новые, уже светские по духу, идейные движения XVI столетия, не связывавшие себя задачей толкования «священного текста», не имели столь важных социальных последствий.

Поэтому, если мы хотим понять, откуда берется «открытость» протестантизма, его способность к «внутренней секуляризации», мы должны прежде всего поставить вопрос, не заложены ли какие-то потенции подобного рода в самом содержании раннехристианской идеологии, как она фиксирована в Писании (а поскольку Писание, как оно ни перетолковывается и ни «прячется», все же остается главным источником для любой ветви христианства, то в какой-то степени и в христианстве вообще).

Идеология раннего христианства не есть систематизированное учение. Это — ранний этап рефлексии над изложенным в евангелиях мифом — рассказом о событиях, связанных с жизнью и деятельностью основателя христианства. И если для какой-либо философской системы образ ее создателя и его жизнь — нечто тре-

тьестепенное, то здесь образ основателя и представления о его действиях, его «биографии» — самый стержень идеологии. Приводимые в Евангелии слова Иисуса — как бы комментарии и пояснения к его действиям и основному мифологическому действию — «искуплению». Поэтому особенности раннехристианской идеологии — это прежде всего особенности образа основателя христианства. И особенности эти очевидны, «бросаются в глаза».

Основатель христианства наделяется максимальным «теологическим статусом»; более высоким, чем великий ученый Конфуций, или иудейские пророки, или Магомет — последний и величайший пророк. Он предельно, невероятно велик — Сын Божий, Логос, Бог. Соответственно и его «теологическая функция» невероятно велика — он не просто дал истинное учение, показал путь к спасению, но сам спас людей — своей смертью на кресте искупил их грехи, победил смерть и даровал верующим в него вечную жизнь.

Но насколько теологический статус и функция Иисуса Христа превышают теологический статус и функцию основателей иных религий, настолько же его «земной» статус ниже статуса этих основателей. Он — не великий ученый, как Конфуций, не сын царя, как Будда, не достигший успеха религиозно-политический деятель, как Магомет или Моисей, он — социальное ничтожество, сын плотника из провинциального захолустья Иудеи. Он одновременно «совершенный бог» и «совершенный», можно даже сказать — подчеркнуто обычный, рядовой человек, что впоследствии привело к догмату о двух его природах. И никто из других основателей не имел так мало успеха при жизни, как Иисус, который, согласно евангелиям, не оставив после себя никаких последователей, кроме горстки малокультурных бедняков, погибает позорной смертью на кресте.

В иных религиях мы найдем очень много похожего. Но мы нигде не найдем основателя, мыслимого, с одной стороны, богом, а с другой — распятым на кресте [2].

Бог оказывается, таким образом, в парадоксальных отношениях с миром и человеком. Признание распятого Иисуса богом максимально сближает бога и человека, выводит бога из мира «потустороннего» и вводит в земной, «посюсторонний» мир. Но это же признание Иисуса богом и максимально отдаляет бога от земли и человека. Если, например, бог неоплатоников, никогда не нисходящий на землю, не соприкасающийся с миром многообразия и тленности, самим своим неподвижным пребыванием над миром утверждает его порядок, то бог ранних христиан своим сошествием на землю в виде Иисуса выказывает, если так можно выразиться, полное пренебрежение к земному и социальному порядку и тем самым оказывается куда более «потусторонним», чем любой другой бог [3].

Это парадоксальное отношение бога к миру в раннем христианстве ведет и к своеобразным аксиологическим следствиям — к резкому противопоставлению статуса личности (как она пред-

стает перед богом) и ее социального статуса, а также божественных и земных, социальных ценностей. Ведь если Иисус и его ученики не обладали ни высоким положением, ни земными ценностями — богатством, знатностью, ученостью книжников и формальной праведностью фарисеев, значит, все это для спасения не нужно: «Царствие Мое — не от мира сего». Фарисеи не спасутся, а раскаявшийся разбойник спасется. Книжники не поймут, а ребенок поймет.

Такая религия несет в себе потенциал недоверия к догме, к формализации поведения, к иерархической религиозной организации, к религиозному освящению социально-политического строя [4].

На первый взгляд это утверждение может показаться абсурдным. Как можно говорить об адогматическом потенциале христианства, если оно не только знает такие явления, как религиозные войны, инквизиция, догматические споры по поводу предельно отвлеченных предметов, но и культивирует их в неизмеримо бóльших масштабах, чем любая другая религия? Как можно говорить, что христианству свойственно равнодушие к формальным характеристикам поведения, если страшным грехом считалось случайно, по ошибке, оскоромиться? Как можно говорить о чуждости христианству формальной религиозной организации, если оно создало церковную организацию, равной которой по жесткости и авторитарности опять-таки не знают иные мировые религии? Как можно говорить о том, что «христианство не судит о ценности государственных форм», если глава католической церкви стремился к тому, чтобы быть светским главой мира?

Идеи раннего христианства с его учением о «царствии не от мира сего» и противопоставлением «земного» и «небесного» статусов личности обладали колоссальной притягательной силой, прежде всего, как писал Ф. Энгельс, для «рабов, изгнанников, отверженных, гонимых, угнетенных» [5]. Но эти же идеи, проведенные последовательно, исключали не только победу в масштабе общества, но и вообще любую устойчивую организацию. Там же, где была сила христианства, была и его слабость. Поэтому с самых первых своих шагов христианство начинает изживать свой первоначальный «аформализм». И в своей борьбе за выживание и победу, превращаясь из гонимой секты в террористически подавляющую противников церковь, оно радикально перестраивает все свое содержание.

Религия, основатель которой не написал ни строчки, создает культ Писания, едва ли меньший, чем в иудаизме. Религия, основатель которой говорил, что истина скорее открывается наивному восприятию ребенка, чем учености «книжников», порождает сложную догматическую теологическую систему, вобравшую в себя многие достижения античной философии. Религия, основатель которой не обладал никаким авторитетом, вытекающим из его формального статуса, создает предельно формализованную авторитарную церковную организацию.

Подобного рода метаморфозы в какой-то степени характерны для эволюции любой развитой и идущей к господству в обществе религии. Но никакая другая религия не проделывала такой головокружительной эволюции, не переиначивала до такой степени содержания своего первоначального учения. Если халифа ни в коей мере нельзя рассматривать как «Анти-Магомета», то для людей, самостоятельно и непредвзято прочитавших Новый Завет, папа, сидящий на престоле в усыпанном драгоценностями одеянии, дарующий вечную жизнь за деньги и тратящий их на любовниц, был именно «Анти-Христом». Откуда же такой чудовищный разрыв между первоначальной и развитой формами христианства?

На наш взгляд, он связан с выше обрисованным разрывом между «небесным» и «земным» статусами основателя религии. Обусловленный этим разрывом «аформалистический» потенциал евангельского учения крайне усложняет для христианства проблемы организационной и (поскольку оно господствует в обществе) общесоциальной интеграции и вынуждает прибегать для этой интеграции к «крайним» средствам, не нужным другим религиям.

В самом деле, если бы в Писании не содержалось положений, которые всегда могут быть использованы для отрицания любого авторитета, для противопоставления самого социально ничтожного индивида всему остальному миру, не нужно было бы прятать Писание под толщей догматической экзегетики и теологических построений, не нужно было бы жесткой идеологической дисциплины, устраняющей возможность самостоятельного изучения Библии. Если бы Писание предписывало определенный социальный порядок, не содержало бы идеи «царствия не от мира сего», то не существовало бы и предельно заостренной проблемы взаимоотношений церкви и государства, претензий пап на власть над миром [6]. Таким образом, высокая степень формализации, иерархичности и светских претензий средневекового христианства прямо связана с высокой степенью адогматичности и асоциальности христианства первоначального, являясь как бы их компенсацией.

Но дело не только в том, что христианство изживает свои первоначальные тенденции. Дело еще в том, что идеи раннего христианства сохраняются в «глубинных слоях» средневеково-католической идеологии. Ведь они фиксированы в Писании. А Писание можно перетолковать, спрятать, но нельзя уничтожить; также нельзя сказать, что оно ошибается. Писание является постоянной угрозой наличной церковной организации. Но раз Писание не отрицается, а лишь теологически перетолковывается, то в скрытом виде имманентный ему аформализм присутствует и в самой теологии. За схоластической премудростью прячется признание принципиальной непостижимости бога; за формалистикой развитого католического культа остается неявным то, что действует она лишь при абсолютно неформальном условии любви к богу и ближнему. Эти глубинные пласты идеологии как бы давят на ее верхние слои. И именно поэтому верхние слои так ригидны и так ра-

зительно непохожи на глубинные: мощные стенки котла нужны именно тогда, когда велико давление пара.

Реформация — движение, охватившее в XVI в. в той или иной степени все или почти все западно-европейские католические страны, но, как выражались русские богословы прошлого века, «разбившееся о твердыню православия». Поэтому если изначальные особенности христианства создают самые общие предпосылки для появления идеологии Реформации, то правомерно поставить вопрос и о специфических предпосылках Реформации, связанных с особенностями развития западноевропейского региона и его господствующей идеологии.

Вряд ли можно найти какую-то связь между Реформацией и исходным догматическим различием восточной и западной церквей — догматом об исхождении Святого Духа. Скорее этот догмат был лишь поводом для разделения, вызванного глубокими, но не собственно догматическими различиями. Это — различия тех политических и социальных ситуаций, в которых оказалась церковь на востоке и западе Европы, в результате чего развитие двух ветвей христианства пошло по-разному и в одном случае «вывело наружу» аформалистические потенции христианского мифа, а в другом — заглушило их.

Католицизм — та ветвь христианской церкви, которая сформировалась под началом одного церковного главы, противостоящего многим слабым варварским государям. Наоборот, православие сложилось в условиях существования многих равноправных глав церкви, противостоящих единому и сильному, опирающемуся на тысячелетнюю государственную традицию светскому властителю — императору Византии, который мог противопоставлять друг другу отдельных патриархов и подчинять их своей воле.

Можно ли усмотреть какую-либо связь между этими исходными особенностями положения церкви на Западе и тем фактом, что Реформация охватила лишь католический мир? На наш взгляд, можно.

Эволюция христианства от секты к церкви означает создание идеологических и организационных форм, все более противоречащих первоначальному учению и все более внутренне противоречивых. Но ясно, что этот процесс заходит тем дальше, чем более свободно развивается церковь, раскрывая имманентные ей противоречия. Неподчиненная государственной власти, западная церковь создает формы, в которых эти противоречия достигают максимальной остроты, и способствует созданию в XVI в. конфликтной социальной и культурной ситуации, чреватой реформационным взрывом.

В отличие от других религий, в которых нет столь резкого «разведения» божественного и человеческого, в христианстве религиозная организация резко отделяется от государственной, что создает основу для возможных конфликтов, ибо интересы церкви и государства, как это прекрасно понял еще Августин, не совпа-

дают. Конфликты эти были и на Западе и на Востоке. Но на Востоке мощное государство смогло поставить церковь в положение, которое было нужно ему исходя из интересов его прочности и стабильности. На Западе, напротив, самостоятельность и сила церкви вышли из рамок, необходимых для стабильности государства, и стали в какой-то мере дестабилизирующим фактором.

Основная опасность для католической церкви, которую она всегда прекрасно видела, заключалась в создании централизованного, могучего государства — возникновении «Западной Византии». И церковь делает все возможное, чтобы этого не произошло. Рим борется с каждым усиливающимся светским государем, натравливает на него соседей, претендентов, вассалов. Кроме того, в каждом государстве возникает сословие, по самой своей сути не полностью подчиняющееся светской власти,— духовенство, стоящее на страже своих привилегий и в случае их нарушения апеллирующее к Риму, от которого оно непосредственно зависело.

Если для церкви основная опасность — мощное централизованное государство, то для государей — папская теократия, утрата ими самостоятельности. И они борются с папами (воюя с ними, выдвигая антипап и т. д.), а также со «своим», но неповинующимся духовенством. Поэтому история западноевропейского региона буквально пронизана борьбой церковной и светской иерархий, в то время как на Востоке такая борьба — лишь отдельные эпизоды, вызванные особыми обстоятельствами.

Для осуществления Реформации, которая в одних странах была вызовом лишь церковной, а в других — и церковной и светской организациям, была нужна большая смелость перед лицом традиций и авторитетов. Постоянная же борьба церкви и государства как раз расшатывала авторитет обоих, создавала массу прецедентов неподчинения папам и государям.

Кроме создания этих социально-психологических предпосылок, особые отношения церкви и государства в католической Европе влияли и на ход социального развития, способствуя вызреванию непосредственно социальных предпосылок Реформации. Борясь с усилением светской власти, церковь препятствовала превращению западноевропейских обществ в автократии с отлаженным и все время воспроизводящим собственные формы государственным механизмом. И эта борьба, препятствуя государственной интеграции, даже порождая элементы анархии, одновременно способствовала динамизму общества — в условиях, когда невозможна всеобщая социальная регламентация, ростки новых социальных отношений скорее пробивают себе дорогу.

Новой социальной силой, постепенно зревшей в недрах западноевропейского феодального общества, были городские слои, предбуржуазия. Города в условиях слабой государственной власти вырывали привилегии у монархов и феодалов, окружали себя стенами и становились как бы теплицами, в которых вырастали первые ростки буржуазных отношений. Постепенно «бюргерство» выходит за рамки узкогородских проблем. Оно становится в ряде стран

мощной политической силой и в какой-то мере уже начинает стремиться к перестройке общества. Если вначале феодальная анархия способствовала вызреванию буржуазных отношений, то теперь она мешает развитию буржуазии, которой по самому характеру ее деятельности нужна единая и четкая государственно-правовая организация.

В этих условиях в ряде западноевропейских стран власть монархов усиливается и появляется тенденция к созданию централизованных государств. Монархи таких государств с особой силой и уверенностью стремятся освободиться от опеки Рима и видят в Реформации орудие укрепления своей власти.

Но связь идеологии Реформации с интересами монархов и чиновничьего аппарата — значительно менее глубокая, чем ее связь с психологией и интересами бюргерства, в большинстве стран ставшего основным носителем этой идеологии[7].

Бюргерство было слоем, устремленным в будущее, динамичным и мобильным. Сама природа его деятельности предполагала постоянные изменения — производственные, культурные, социально-политические. Но, как мы говорили, важнейшая характеристика идеологии Реформации — это способность к постоянной перестройке в соответствии с новыми знаниями и новыми потребностями. И там, где произошло соединение становящейся буржуазии и протестантизма, революционные возможности, таящиеся и в этом слое, и в протестантизме, развернулись со всей мощью.

Реформация не была лишь движением мирян против церковной иерархии. Основной костяк лидеров Реформации образовали представители низших звеньев иерархии — священники и монахи, ученые теологи. Реформация была не только бунтом против светского засилия церкви, но и бунтом внутри церкви. Были ли в средневековом католицизме наряду с общими социальными и социально-психологическими еще и какие-то специфически церковно-организационные предпосылки Реформации?

Католицизм выработал организацию, значительно более авторитарную и централизованную и значительно более независимую от светской власти, чем православие. При этом необходимым элементом, обеспечивающим независимость церкви, была власть пап как светских государей. Однако эта светская власть пап создавала и специфическую ситуацию, при которой их интересы как государей вступали в конфликт с интересами церкви как идеологической организации. «Нормальное» стремление «верхов» организации подчинить «низы» осложнялось тем, что папы заставляли духовенство выполнять решения, продиктованные не интересами религии и церкви в целом, а чисто политическими соображениями усиления папского государства.

Но те же особенности католицизма, которые порождали максимальное давление «сверху» на низы организации, порождали и максимальное сопротивление этому давлению. Стремление к независимости и единству, которое нашло воплощение в создании

папского государства и авторитарном управлении пап, выразилось и в целибате священников и в различных правах и привилегиях духовенства по отношению к светской власти. Такое духовенство обладало значительно более высоким самосознанием, чем «каста» православных священников, зачастую получающих профессию «по наследству», обремененных семьями и значительно более зависимых от светских властей.

Реформации предшествовал длительный период борьбы духовенства за ограничение власти пап соборами, за превращение церкви в «конституционную монархию» или даже «республику» — борьбы, в которой многие историки усматривают преддверие и неудавшуюся альтернативу Реформации. Реформаторы во многом, особенно на первых порах, примыкали к этой «соборной», антиавторитарной церковной традиции и использовали ее.

Неудача предшествующих Реформации антипапских движений во многом связана с их идейной половинчатостью. Они не смогли отринуть идею непогрешимости церковной организации, ее «сверхприродного» характера, т. е. произвести полный переворот в теологии. Однако постепенно складывались идейные предпосылки и самого этого переворота.

Параллельно процессу усиления и организационного оформления католической церкви шел связанный с ним процесс развития католической догмы. Организационные независимость и единство означают возможность для церкви принимать обязательные для ее членов решения. Но это значит, что для нее не так опасны постановка новых теологических проблем и неизбежные при этом споры. Поэтому католическая догма развивается, католицизм четко определяет то, что на Востоке остается не определенным[8].

Это создавало отношение к догме более свободное, чем при отсутствии развития, ортодоксальной консервации учения на стадии, формально более близкой к раннему христианству. Люди, привыкшие к богословским спорам, к изменениям догматической системы, были скорее способны воспринять учение Реформации, чем люди, живущие в духовной атмосфере неуклонного соблюдения традиции.

Более того, догматическое развитие христианства в средневековой католической церкви было, если так можно выразиться, «избыточным»[9]. Отойти от иррационалистического аформализма раннего христианства было необходимо для самого существования церкви. Но представители схоластики периода ее расцвета стремились вообще сделать из теологии внутренне непротиворечивую систему, где одно вытекает из другого и все доказуемо. И это, очевидно, было уже больше, чем нужно, вело к идеологическим «напряжениям», и в конце концов к взрыву. Это усиление идейной противоречивости, подготавливающее Реформацию, видно во всех аспектах эволюции католической идеологии. Рассмотрим некоторые из них.

Во-первых, налицо растущее несоответствие догматической системы и Писания. По мере развития католической доктрины Писание становится все более «взрывоопасным» и его даже запрещают читать мирянам. Возникает поразительная ситуация, когда, например, распространение в Англии лоллардами Библии Уиклефа (т. е. распространение в народе книги, являющейся основным источником господствующей идеологии) провозглашается приверженцами этой идеологии преступлением. Библия на живом языке повсеместно становится источником ереси. Но, с другой стороны, то же самое развитие догматической теологии и экзегетики ведет к тому, что новое обращение к Библии становится все более неминуемым и совершается в самом сердце идеологии руками тех, кто объективно призван создавать «затемняющие» Библию теологические построения. Чем разработаннее и утонченнее становятся экзегетика и теология, чем шире распространяются необходимые для этого гуманитарные знания (например, греческого и древнееврейского языков), тем серьезнее и глубже становится обращение теологов к Библии. Когда за Библию Уиклефа сжигали английских бедняков-сектантов, не бедняк и не сектант, а покровительствуемый кардиналами и монархами гуманист, представитель католической культурной элиты Эразм перевел Новый завет с греческого, что было несомненно, одной из первых капель из грозовой тучи приближающейся Реформации.

Во-вторых, усиливается противоречие рационалистических и иррационалистических элементов в самой теологии. Развитие схоластики вначале ведет к созданию на почве античной философии системы максимально рациональной, где все логически вытекает одно из другого. Но примирение такой системы с иррационализмом исходного христианского мифа невозможно. Церковь сама пугается этого развития, что ведет к осуждению аверроизма, и с XIV в. в схоластике начинается обратное движение. Те истины, которые еще в XIII в. считались доказуемыми, в XIV в. уже считаются предметом веры. Скотт и Оккам подчеркивают непостижимость божества, иррациональность откровения, что подготавливает иррационализм Реформации.

Можно отметить, очевидно, еще много других все усиливающихся идейных противоречий (противоречие рационально построенной теологии и магических элементов культа, приводящее к тому, что представитель культурной элиты не мог серьезно относиться к вере крестьянина, привязывавшего к больной ноге мула бумажку с молитвой к святому; противоречие дошедшей до продажи индульгенций формализации этических требований и параллельно с этим растущего стремления к нравственному возрождению; и др.).

К XVI в. внутренние противоречия церковного учения становятся столь разительны, что церковь уже не может сдерживать распадающиеся, расходящиеся в разные стороны тенденции. Намечаются две основные линии отхода от церковной идеологии.

Огрубляя ситуацию, можно сказать, что схоластическая попытка синтеза античного философского рационализма с христианским мифом как бы распадается надвое — на стремление к возрождению философского рационализма и на стремление к возрождению раннехристианского иррационализма.

Первое стремление выражается в постоянном усилении рационалистических и антропоцентристских тенденций, выводящих за пределы христианства — к возрождению элементов античного миросозерцания. Эта тенденция, которой суждено было пережить страшный удар со стороны контрреформации, но затем в новых формах возродиться в антихристианских рационалистических системах, возникавших в XVIII в. в католической Франции, в XVI в. была особенно сильна в стране, где наиболее ощутимо присутствие античного культурного пласта,— в Италии [10].

Вторая тенденция, характерная для стран Северной Европы, где христианство не легло на мощный пласт античной культуры,— тенденция возврата к новозаветному учению, к неинституциональной набожности, к «мирскому», не связанному формализмом монашеских орденов аскетизму, проявляющаяся у нидерландских «братьев общей жизни» и немецких мистиков,— т. е. тенденция, из которой выросла Реформация.

Сказанное выше, разумеется, не представляет собой сколько-нибудь исчерпывающего анализа историко-религиозных предпосылок Реформации. Это скорее необходимые иллюстрации исторических зависимостей, которым в нашей литературе не уделялось достаточного внимания: как буржуазные отношения подготовлялись развитием западноевропейского феодального общества, так Реформацию подготовило развитие католицизма. Но подготовило не тем, что католицизм постепенно эволюционировал в сторону Реформации, а тем, что он создавал предельно противоречащие изначальному содержанию христианской идеологии и ее глубинным идейным пластам внутренне конфликтные идейные и организационные формы, способствовал созданию противоречивой и динамичной социальной и культурной ситуации, шел к «взрыву», порождал Реформацию как свое отрицание.

Глава II

Основные черты идеологии Реформации

Как мы уже говорили, реформаторы не считали, что они создают какое-то новое учение. Они стремились лишь воссоздать прошлое — возродить христианство в его первоначальной чистоте. Но объективно это стремление привело к созданию принципиально новой, буржуазной формы религиозной идеологии.

Чтобы понять, как это произошло, мы должны прежде всего постараться уяснить, каковы были внутренние стимулы реформаторов, какими побуждениями они руководствовались?

Реформаторы были людьми своего времени, глубоко и вполне «средневеково» верующими. Все те мучительные психологические процессы, которые в наше время были бы охарактеризованы как «поиск смысла жизни», или, более учено, «стремление к интеграции личности», осознавались реформаторами как борьба за «спасение души». Учения реформаторов носили глубоко личностный характер: противоречия церковного учения были пережиты ими, «пропущены через себя» в процессе поисков собственного «спасения». Наиболее страшными (а может быть, просто наиболее известными) были муки молодого монаха Лютера, который был буквально раздавлен ощущением собственной греховности и непонятности того, что нужно делать для спасения. Все противоречия церковной доктрины стали его внутренними противоречиями. Кризис этот им был разрешен прямым обращением к евангельскому мифу — мифу о боге, который, презрев, если так можно выразиться, все человеческие нормы, стал человеком, был распят на кресте и тем спас людей, и о человеке, который настолько бессилен, что для его спасения нужна смерть бога на кресте, и одновременно настолько любим богом, что тот ради него сам становится человеком и умирает на кресте. Евангельский миф был осознан Лютером не как нечто отвлеченное, относящееся к человеку вообще, а как относящееся непосредственно к нему, Лютеру. После мучительного переживания противоречий церковной доктрины осознание парадокса евангельского мифа принесло ему чувство освобождения. Бог умер за него, Лютера, он спасен, и теперь ему не страшны ни его личные греховность, слабость и несовершенство, ни дьявол [11]. Ему уже не нужно страшиться всех опасностей, связанных с формализованной католической этикой: что он нарушил ненароком какое-нибудь монашеское правило, забыл или не осознал какой-нибудь грех и поэтому не покаялся в нем и не получил отпущение и т. д. И теперь ему никто не «указчик». Авторитет людей — церковного начальства, папы — не имеет силы над тем, кто знает, что он «спасен», что за него умер бог. Одно из важнейших сочинений Лютера так и называется — «О свободе христианина». Это была личная духовная революция. Пережив все противоречия средневековой католической доктрины, человек сначала внутри себя, духовно, свергает власть католической церкви. Сначала — только Лютер, только духовно и только церкви. Как сказал К. Маркс, «революция началась в мозгу *монаха»* [12].

Нравственный долг, миссия людей, осознавших эту «свободу христианина»,— нести ее другим. И начинается титаническая борьба, которая вначале выглядит чуть ли не как борьба одного Лютера со всем миром, но которая, поскольку семена учения реформаторов падают на прекрасно подготовленную почву, становится борьбой партий и государств в масштабах всего континента.

Для самих реформаторов борьба с «Антихристом», восседающим в Риме, за евангельскую свободу — это, прежде всего, проповедь и разработка их учения, что значит уяснение спасающей

веры, рефлексия над евангельским мифом. Этот миф полностью подчиняет себе их мышление. Они говорят и пишут лишь о нем. Все прочее входит в предмет их рассмотрения лишь постольку, поскольку имеет значение для уяснения этого мифа или поскольку это имеет значение для проповеди этого мифа. Отвлеченно, само по себе, их в общем-то ничего не интересует.

И так как предмет их рефлексии парадоксален и эта парадоксальность ими осознается, она захватывает их, они любуются ею, иногда выражают (особенно Лютер) в нарочито обостренных, гротескных формах[13]. Основной парадокс христианского мифа разворачивается у них во множестве различных парадоксов, характерных для разных аспектов учения. Они их не боятся, не пытаются закрыть рациональными построениями (или пытаются в малой степени — и тогда вместо парадокса получается противоречие).

Это обнаженное раскрытие парадоксальности христианского мифа одновременно означало и актуализацию его «аформалистических» потенций. Революция, начавшаяся «в мозгу монаха», захватывает последовательно все аспекты религиозного учения, как она охватывает всю религиозную организацию. И очень скоро внутренняя логика концепции приводит (особенно ясно это видно у Цвингли и Кальвина) к распространению революционных выводов, сделанных в религиозной сфере, на дела земные, светские.

Посмотрим теперь, как парадокс христианского мифа преломляется в разных аспектах учения реформаторов.

Реформаторы меньше всего стремились быть «философами»[14]. Они принципиально не рассуждают о том, чего нет в Писании и что, с их точки зрения, не имеет отношения к вере, иногда даже отказываясь делать сами собой напрашивающиеся выводы, ибо эти выводы — уже вне данных Писания и «безразличны» для спасающей веры[15]. Но мировоззрение реформаторов — это все же цельное мировоззрение. Хотя они ставят проблемы не так, как их ставили бы философы, и не ставят ряд вопросов, которые философы поставили бы обязательно, выводы, которые они делают из евангельского мифа, затрагивают все сферы, которые охватывает философская система. Это дает возможность, рассматривая учение реформаторов, условно разделять его так, как традиционно разделяют философские учения. При этом мы постоянно будем сопоставлять учение реформаторов с католической доктриной, от которой они отталкивались.

1. Раннепротестантское учение о боге и мире

Уже в ветхозаветном мифе о творении из ничего заложено представление о «несоизмеримости» бога и мира, «несущностном» характере законов этого мира. Мир, сотворенный «из ничего», нестабилен, и не случайно идея творения из ничего сопряжена с идеей конца мира. Этот нестабильный, неуравновешенный мир, где бог произвольно может нарушить однажды учрежденный порядок, не похож на миры, рисуемые античной мыслью,— уравновешенные, гармоничные и вечные.

Христианский миф распятого бога еще более усилил эту «несоизмеримость» бога и мира, ибо «абсурдностью» своих действий, бог, так сказать, демонстрирует несущностный характер мира и его законов.

Но все дальнейшее развитие христианского представления о боге в русле средневекового католицизма вело к смягчению идей «несоизмеримости» и «абсурдности» бога, «несущностности», неабсолютности земного миропорядка. Эта трансформация явилась прямым отражением эволюции христианства от гонимой секты к господствующей церкви.

Когда конкретная, «земная» организация захватывает духовную монополию и провозглашает, что ей гарантирована истина, бог перестает быть чем-то иным по отношению к земному разуму и знанию (таков был бог Иисуса, отвергающего мудрость книжников); он становится скорее той же самой мудростью, но написанной с большой буквы. Когда церковь определяет, что нужно делать для достижения загробного блаженства, бог перестает быть чем-то иным по отношению к человеческому понятию о добре (таков был бог, отвергший праведность фарисеев); он делается воплощением этого понятия, Добром с большой буквы. Если церковь господствует в обществе, значит, бог — не иное по отношению к социальному порядку, а как бы венец, вершина этого порядка. Атрибуты бога — продолжение земных ценностей, небесная иерархия — завершение земной.

Таким образом, факт господства иерархии над верующими влечет за собой установление сущностной связи, «соизмеримости» бога и церкви, а факт господства церкви в обществе — к установлению «соизмеримости» бога и земного, социального порядка.

Потребность «привязать» бога к земле и тем самым освятить и стабилизировать устраивающий церковь миропорядок, находит выражение и в космологии — тяготении средневековой мысли к уравновешенным, симметричным, гармоническим картинам мира, создававшимся на материале античной мысли. Этому «привязыванию» бога к земному миропорядку отнюдь не противоречит его возвеличивание, приписывание ему всяких грандиозных эпитетов, отдаление его от земли разного рода посредниками — земными и небесными. Напротив, этим способом бог еще крепче привязывается к земному миропорядку.

В схоластике прочно укореняется представление о стабильном мире, в культе — образ иерархии, на вершине которой — на небе — восседает бог, окруженный святыми и ангелами, как император придворными. И можно сказать, что как теология тяготеет к античным, «языческим», философским системам, так культ тяготеет к античному политеизму.

Разумеется, эти процессы не могли быть завершены. Христианский культ не мог быть до конца редуцирован к «языческому», а схоластика, достигнув в XIII в. максимального приближения к античной философии, в XIV в. вынуждена была вновь подчеркивать «несоизмеримость» божественного и человеческого[16].

Но поскольку трансформация представлений о боге была обусловлена реальным процессом борьбы за земное господство церкви, постольку эти обратные тенденции поздней схоластики неизбежно были ограниченными. Для логически последовательного проведения идеи «несоизмеримости» бога и мира нужно было такое же реальное действие — восстание против воплощающей эту «соизмеримость» церковной организации, и, наоборот, для настоящего, последовательного восстания против папства необходимо было последовательное проведение идеи «несоизмеримости».

Реформация (полное, ранее небывалое отвержение авторитета церкви) неразрывно связана с радикальным, опять-таки ранее неизвестным европейской мысли «разведением» бога и мира. Лишь то, что реформаторы «нашли» в Писании предельное противопоставление бога и мира, отрицание «сущностного» характера миропорядка, было для них оправданием и обоснованием их революционных по отношению к церкви действий.

Лютеру постоянно задавали обычный в подобных случаях вопрос, и он сам задавал его себе: «что он, умнее всех?». Как может быть, что вся церковь со всеми ее Сорбоннами и Оксфордами ничего не понимает, а он один все понимает? И у него есть одно оправдание своей смелости — бог настолько велик, что «не обязан» говорить через папу и Сорбонну. Он не обязан подчиняться земной иерархии и свободен по отношению к миропорядку. Перед лицом его безмерного величия нет разницы между папой и Лютером [17]. Конечно, то, что Лютеру открылись истины, не понятые церковью,— абсурд, но «бог — лицо такого рода, что любит делать глупое и бесполезное в глазах этого мира» [18].

Высказывания о том, что бог непостижим, что он выше любого знания, даже знания ангелов,— общее место и у отцов церкви, и у схоластов. Но никогда и никто не делал из этого столь последовательных и далеких выводов. Лишь у реформаторов противопоставление божественного земному проводится «до конца», по всем пунктам доктрины, и мы еще много раз будем сталкиваться с ним в дальнейшем изложении. Если бог несоизмерим ни с чем земным, значит, он принципиально недоступен земному разуму и его откровение в Писании «несоизмеримо» теологическим формулам (и никакая организация, никакой индивид не может претендовать на знание абсолютной истины). Если бог несоизмерим со всем земным, значит, он несоизмерим и с нашей земной моралью, мы не можем приписывать ему нашу мораль и ожидать от наших моральных действий спасения [19].

«Разведение» бога и мира уничтожает небесную иерархию. Отделенный от бога, лишенный «сущностного основания», мир «дестабилизируется». Для Кальвина мир не живет по своим законам, которые периодически нарушаются богом (чудеса), но все его детали, все его мелочи непосредственно определяются волей бога. Камень с горы не упадет без воли бога, как и солнце восходит лишь по воле бога. Мир — это не порядок, нарушаемый чудесами, а, так сказать, весь одно сплошное чудо. Естественно, при

этом у реформаторов нет никакого интереса к античной мысли, стремящейся к картине мира вечного, ограниченного и упорядоченного. Вместе с тем идея законосообразности парадоксальным образом присутствует в раннепротестантском мышлении. Только мир *в целом* — сплошное чудо. Но именно поэтому особые чудеса претят реформаторам — они или выдумки, или трюки дьявола [20]. Мир-чудо оказывается миром, где естественный ход вещей не прерывается [21]. Бог настолько велик, что никакое человеческое действие не «свято», не приближает к богу более, чем какое-либо другое, и ни один человек не более «свят», чем другие, не ближе к богу других людей, но именно поэтому все действия и все люди святы.

2. Учение о человеке (антропология)

Новое, созданное реформаторами представление о боге неразрывно связано с новым представлением о природе человека.

Средневековый католицизм ставил человека бесконечно далеко от бога, но при этом сохранял как бы некую нить, цепочку, связующую его с богом. Это видно из того, как католицизм трактовал библейский миф о грехопадении.

Если так можно выразиться, католицизм «смягчает» силу падения Адама. Что утратил при падении Адам? Он утратил «подобие бога», те особые «сверхприродные» дары — бессмертие тела, контроль разума и воли над телом, контроль над внешней природой, которые составляли его блаженство и облегчали ему возможность безгрешной жизни. Но это именно «сверхприродные» дары. Природу свою и «образ божий» — бессмертную душу, свободную волю и разум — он сохранил.

Так как природа человека осталась неизменной и в ней самой по себе нет ничего «принципиально порочного», умерший новорожденный младенец, даже если он не крещен, попадает не в ад, а в лимб, а крещеный — обязательно в рай. Он так же чист, как Адам до грехопадения.

Взрослый человек — в ином положении. У него сохранилось устремление к богу — к добру и к истине, что видно, между прочим, в доблестях и мудрости язычников. Но так как низшая сфера его существа, тело, уже не под контролем высших — разума и воли, то и прийти к богу, спастись он без посторонней помощи не может.

Таким образом, разрыв человека с богом, связанный с падением Адама,— это как бы удаление на громадное, но измеримое и в какой-то мере преодолимое расстояние. Но где есть измерение, там есть иерархия.

Человек включен во множество иерархий, на вершине которых бог. Во-первых, это его, так сказать, внутренняя иерархичность. У него есть высшие сферы (разум, воля), которыми он близок к богу, соприкасается с ним, и низшая — плоть. Это, во-вторых, иерархия грешников и святых: есть люди, которые ближе к богу своей жизнью, своими заслугами, и люди, далекие от

бога. Эта иерархия начинается в видимой церкви (миряне, священники, епископы, папы) и завершается на небесах (святые, апостолы, дева Мария); человек включен в эту иерархию и благодаря ей одновременно отдален от бога и связан с ним.

Важно отметить, что лестница приближения к богу есть иерархия власти и подчинения. Подчинение низшего высшему (тела — разуму, разума — богу, мирянина — священнику, священника — епископу, епископа — папе) — это как бы частичное возвращение той изначальной гармоничности и иерархичности, которая была нарушена бунтом Адама.

Самые отвлеченные теологические проблемы имеют, если внимательнее присмотреться к ним, реальное жизненное значение. И такие «далекие от жизни» пункты доктрины католицизма, как учение о «сверхприродных дарах», явно связаны с иерархичностью феодального общества и средневекового церковного устройства. И такое же жизненное значение имел и переворот в представлении о человеке, совершенный реформаторами.

Для реформаторов знание величия бога есть одновременно знание человеческого ничтожества. Как пишет Кальвин, одно знание обусловливает другое и без него невозможно. Не зная бога, мы обязательно будем принимать относительно меньшую грязь за чистоту, меньшую глупость за мудрость и т. д., как привыкший лишь к черному человек, увидев серое, решит, что это — белое [22].

Наведенный католицизмом «мост» между человеком и богом разрушается; миф о грехопадении подвергается новой трактовке. Реформаторы отказываются от уменьшающего «масштаб» грехопадения разделения «образа» и «подобия» [23]. В грехопадении, полагают они, произошло полное повреждение человеческой природы, относящееся не только к грешной, неподконтрольной плоти. Повреждение — «тотально», оно охватывает и ум и волю [24]. Человек утрачивает возможность богопознания (ум его эффективен лишь в низшей сфере — наук и искусств) и свободу воли к добру. Он весь пронизан похотью и даже маленькие дети — это «маленькие змеи, полные яда, злобы и порока» [25].

Отсюда вытекает, что спасение может быть даровано греховному человеку лишь по свободному и произвольному решению бога, а не за заслуги; субъективным эквивалентом спасения признается вера — «дар божий». Но хотя вера и порождает устремление воли к добру, она не изменяет природу, верующий также пронизан похотью. Он ведет с собой постоянную борьбу, которая в принципе не может увенчаться успехом. Как пишет Кальвин, душа спасенного «разделяется на две части, между которыми постоянное противоречие... Отсюда борьба, которую ведет верующий всю жизнь.» «И это,— добавляет он,— не пустое спекулятивное рассуждение... но учение, подтвержденное практикой, истину которого мы испытываем на себе» [26]. Человек никогда не станет святым в католическом значении этого слова. Он никогда не выйдет из состояния «несоизмеримости» с богом, не приобретет «заслуг».

Итак, человек «раздавлен» реформаторами. Они не жалеют слов, чтобы унизить его, и разрушают все «мосты», соединяющие его с богом. Но в пронизанной парадоксами системе реформаторов это унижение человека вообще, Человека с большой буквы, оборачивается невиданным раскрепощением индивида, человека с маленькой буквы. Разрушение «мостов» между богом и человеком оборачивается немыслимым ранее приближением к богу простого, рядового человека — мирянина и грешника. Поскольку человек поврежден весь, и в высших и в низших сферах его природы, постольку занятия, связанные с этими высшими сферами, не имеют большей ценности по сравнению с низшими видами деятельности. Занятия теологией не более приближают человека к богу, чем занятия кузнечным делом. Поскольку повреждена природа всех в равной мере, все оказываются в своей греховности равными друг другу. Перед лицом этой абсолютной греховности иерархическая система средневековья утрачивает свое обоснование и санкцию.

3. Учение о богопознании и новые гносеологические установки

В период своего высшего расцвета средневековая католическая теология весьма оптимистично смотрела на человеческие возможности богопознания (что соответствовало выше обрисованному онтологическому сближению человеческого и божественного). Это относится и к процессу познания тех, кто еще не знал откровения. Средневековые теологи говорят о близости к истинному богопознанию, к откровению, и рационального (Аристотель, Платон), и в какой-то степени чувственного (Вергилий, Сивилла) богопознания язычников, хотя, конечно, оговариваются, что это лишь близость.

Тем более это относится к процессу познания верующих. Откровение передано церкви в целом — организации, а не личностям — и передано в двух формах, которые являются равноправными источниками учения, — в формах Писания и устной традиции (предания). Писание и предание, естественно, не могут противоречить друг другу, ибо имеют единый источник, который есть Истина. При этом они сами по себе, взятые «в отрыве от церкви», — не есть истина. И прочтение Писания, и истолкование предания, как известно, могут быть еретическими. Их истинность гарантируется тем, что они есть Писание и предание *церкви*, которая не может ошибаться. Имплицитно в вере церкви изначально содержались все затем принятые церковные догмы и содержатся еще непринятые, но достоверным свидетельством того, что то или иное положение содержится в вере церкви, является эксплицитное признание их церковью. Вера церкви всегда истинна и всегда «себе равна». Но из «сокровищницы веры» церковь может извлекать, «актуализировать» все новые элементы доктрины, которые, однако, не могут отрицать ранее принятые.

Таким образом, результатам человеческого познания (поскольку они признаны церковью) может быть приписано абсолютное значение. В сфере рационального познания это открывает дорогу «буйству» схоластического рационализма, который иногда поразительно бесстрашен по отношению к откровению, Писанию (бесстрашен потому, что, строго говоря, не Писание — откровение, а Писание вместе с преданием, как их понимает церковь; не боясь Писания, схоласты боятся церкви), а в сфере чувственного — такому же «буйству» мистицизма — бесконечным явлениям Мадонны и святых.

«Откровение», таким образом, как бы продолжается в развивающемся католическом учении. Оно не ограничено Библией, ибо поскольку церковь признает истиной, например, логику Аристотеля, или учение Фомы, или видение какого-либо святого, или (а это уже истина по определению) свое собственное решение, они тем самым практически встают на один уровень с Библией.

Раннепротестантская идеология совершенно по-иному расставляет акценты. Реформаторы абсолютизируют Библию как единственный источник откровения и соответственно решительно утверждают бессилие человеческого познания.

Все то, до чего можно дойти «своим умом», как и все, что можно ощутить каким-либо напряжением своих чувств, никакого отношения к откровению не имеет. Откровение — это «по определению» то, до чего человек сам дойти не может. Образно и доходчиво выразил это Цвингли: «Сами мы можем узнать, что такое Бог, еще меньше, чем жук может узнать, что такое человек. Поэтому человек может узнать, что такое Бог, лишь от самого Бога»[27]. Любые рациональные догадки о боге ведут лишь к заблуждению. Более того, можно сказать, что чем «хитрее», убедительнее догадка, тем глубже заблуждение. И по отношению к этому принципиальному, абсолютному незнанию любые градации и оценки, любые «больше и меньше» утрачивают смысл. Аристотель не ближе к знанию бога, чем дикарь.

Знание бога могло быть (и было) получено лишь от самого бога. Все необходимое для спасения знание раз и навсегда дано в Иисусе Христе и зафиксировано в Писании. При этом знание, даваемое откровением, остается таким же в принципе недостижимым для человеческих способностей, как для них недостижимо богопознание без откровения. Как человек не может «своим умом» додуматься до того, что бог стал человеком, так он не может и понять, что это значит. Знание откровения — это знание того, что по сути своей не может быть понято. И такое знание может быть лишь знанием веры.

Таким образом, мы видим иррационализм — полный, унижение человеческой способности к познанию — абсолютное. Такого отрицания силы человеческого познания, «топтания его ногами», как у Лютера, обзывавшего разум «потаскухой дьявола», мы не встретим в средние века или в эпоху патристики. Создается ощущение, что Лютер и Кальвин — регресс по сравнению со схоласти-

кой. Но на самом деле это далеко не так. Предельное унижение человеческого познания реформаторами таило в себе его невиданное ранее раскрепощение, открывало путь новому, буржуазному сознанию. Как это могло случиться?

Как мы видели, «структурообразующим элементом» католической доктрины познания является учение о том, что вся истина у церкви. Даже истинность Писания известна людям лишь потому, что церковь учит, что Писание истинно.

Реформаторы, если можно так выразиться, «переворачивают» католическое представление о взаимоотношении церкви и Писания. Не церковь определяет, что есть Писание и что есть в Писании, а, наоборот, Писание определяет, что есть церковь, т. е. поскольку учение церкви соответствует Писанию, она и есть церковь. Кальвин, полемизируя с «папистами», ссылающимися на то, что Павел назвал церковь «столпом истины», пишет: «...так как церковь — „столп истины", то отсюда следует, что церковь не с ними, ибо истина не только лежит у них погребенной, но и постыдно разорвана, брошена и попирается ногами...» [28].

И как Писание является независимым и первичным источником веры, авторитет которого не обусловлен каким-либо иным авторитетом, так оно является и единственным источником истины, дополнять который означало бы ставить человеческое на место божественного. Кальвин пишет: «Мы не должны позволять себе исследовать Бога где-либо помимо Его священного слова, или создавать о Нем какие-либо идеи, не согласующиеся с этим словом, или говорить о Нем что-либо, что не извлечено из этого же слова» [29].

Таким образом, беспредельное возвеличение Писания приводит к освобождению индивида от господства над ним авторитета церкви и церковной догмы. Но не значит ли это, что человеческое познание попадает в новое, еще худшее рабство — рабство Писанию?

На наш взгляд, отношение к тексту Писания — один из самых поразительных аспектов учения реформаторов, где их мысль движется от парадокса к парадоксу, совершая головокружительные сальто-мортале. Субъективно для реформаторов Писание — не только догма, но нечто безмерно высшее любой догмы. Но именно это и приводит их к поразительно адогматическому подходу к Писанию.

Прежде всего, если выше Писания ничего нет, то кто же определяет, что данный текст есть Писание? Это внушается Святым Духом сердцу и разуму индивида, это — знание веры. Но что это значит? Как расшифровать эту теологическую формулу?

Святой Дух в системе реформаторов не есть какой-то особый источник знания, вроде голоса или видéния. Это как бы те же самые разум и чувство, нравственная и интеллектуальная интуиция человека, но «очищенные», не замутненные «похотью плоти».

И отсюда вытекает неожиданный и парадоксальный вывод. Писание безмерно возвеличено, разум безмерно унижен. Но ока-

зывается, что этот жалкий разум — не коллективный разум церковной организации, а обыкновенный разум обыкновенного человека — на деле оказывается высшим критерием определения того, что есть Писание. И те же самые Лютер и Кальвин, которые как бы все время говорят: «Я ничто, я — нуль; значимо только Писание» [30],— отрицают принадлежность апокрифов к Писанию на основании очень простых и человеческих аргументов (этих апокрифов нет в древнееврейском тексте, и содержание их противоречит другим книгам Библии и их, Кальвина и Лютера, представлению об учении Библии). Предельное уничижение оборачивается немыслимой смелостью. Они унижают себя и свои возможности познания перед Писанием, и вдруг оказывается, что они сами и определили, что данные книги есть Писание.

Из этого исходного пункта вытекает дедогматизация всех аспектов отношения к тексту Писания. Если так можно выразиться, реформаторы хотели бы остановиться, но не могут. Внутренняя логика их доктрины влечет их все дальше и дальше. Если Писание настолько выше разума, что перед его величием бесконечно малые величины человеческих разумов равны друг другу, значит, никакого авторитета при определении его смысла нет и разум человека оказывается абсолютно свободным. И если разум у всех один (верующий имеет интуитивное знание веры, но к законам логики это знание отношения не имеет, оно их не меняет, эти законы — общие), значит, к Писанию надо подходить как к любому другому тексту. Реформаторы решительно меняют принципы экзегетики, отказываясь от средневекового представления о тексте Писания как шифре, который не может быть понят вне традиционного церковного толкования. Текст Писания надо изучать, как мы изучаем любой текст. Надо применять к нему все доступные методы изучения — сравнивать разные версии, искать «первотекст», выяснять исторический контекст и т. д.

Таким образом, получается, что именно предельная сакрализация текста Писания оборачивается его неожиданной десакрализацией. Безмерно великий текст оказывается самым обычным текстом. Реформация дает религиозную санкцию на существование научной библейской текстологии.

Из этого вытекает еще более поразительный вывод. Раз текст Писания — обычный текст, значит, он, как и любой текст, может быть ошибочен. Во-первых, он может быть просто испорчен. То или иное место может быть поздней вставкой. Во-вторых, и этот вывод осмеливается делать лишь Лютер (Кальвин в этом вопросе идет назад), этот текст, как и любой текст, создан людьми, несет на себе отпечаток человеческой ограниченности и является неадекватной передачей откровения, в нем могут быть места важные и правильные и неважные и ошибочные. Авторы его, даже апостолы, могут просто-напросто заблуждаться.

В полемике Лютера с католиками, оправдывающими таинство соборования ссылками на послание Иакова, Лютер начинает с того, что послание это, очевидно, не апостола, ибо недостойно апо-

стольского авторства. Но сразу же за этим он говорит, что, даже если оно апостола, апостол не имеет права сам вводить таинства и, следовательно, он не прав![31] И это пишет тот самый Лютер, который называл разум «потаскухой» и категорически отказывался принимать любой авторитет, кроме авторитета Писания! И это, как мы видим, не просто противоречие. Это — имманентный парадокс системы реформаторов. Из предельно иррационалистических посылок Лютер приходит к предельно адогматическим выводам.

И этот адогматизм логически распространяется и на их собственные, сделанные на основании Писания умозаключения. Внутренняя логика их учения толкает их к отрицанию абсолютности любой интерпретации Писания. Во-первых, поскольку откровение в принципе выше разума, его истины доступны лишь интуитивному знанию веры. Но в теологии мы имеем дело не с этим знанием, которое одинаково доступно теологу и крестьянину, а с переводом его на рациональный язык, т. е. как бы переводом бесконечно великого на язык бесконечно малого. И такой перевод, если и может быть правилен, то всегда до какой-то степени не до конца. Во-вторых, этот же вывод вытекает и из признания Писания текстом, который передает откровение через призму человеческой ограниченности его создателей, переводчиков, переписчиков. Недаром реформаторы обращаются от латыни к греческому и еврейскому текстам. Недаром они стараются понять исторические (т. е. случайные, человеческие) обстоятельства возникновения того или иного текста.

Лютер, Цвингли, Кальвин всю жизнь изучают Библию и не могут сказать, что они все в ней поняли[32]. Они допускают, что постижение Писания будет продолжаться и после них. Писание — бесконечно, и верующие могут извлекать из него все новые и новые истины, все время переосмысливая библейские формулы.

В системе реформаторов, где мы на каждом шагу встречаем живые, продуктивные парадоксы, предельно набожный подход превращается в свою противоположность. И совершается это в «святая святых» религиозной идеологии. Первым объектом, по отношению к которому постулируются возможность и необходимость исследовательского подхода, оказывается самый священный объект — Библия. И как догматическое, средневековое отношение к Библии имело своим следствием догматизацию всех сфер знания, так и дедогматизация отношения к Библии влекла за собой адогматическое отношение к миру в целом.

Имея дело с религиозной идеологией далекого XVI в., мы все время сталкиваемся с проблемой языка. У реформаторов — не наш язык, они говорят словами («благодать», «откровение», «спасение» и т. д.), которые ушли из нашего языка. Отношение к процессу познания также выражено этими ушедшими словами. Кальвин пишет: «Наше знание Бога — реально, но несовершенно и благодатию Божией все возрастает и возрастает. Но это — знание веры и, следовательно, иное, чем то, которым мы будем наслаждаться

затем»[33]. Попробуем «перевести» эту фразу на наш язык. Знание бога — это абсолютное знание, знание Истины. Кальвин признает, что наше знание соответствует истине, оно объективно, в нем есть частицы абсолютной истины. И в процессе познания мы все более и более приближаемся к абсолютной истине, которая целиком, однако, остается принципиально недостижимой.

Хотя такого рода «переводы» языка реформаторов на наш язык необходимы, тем не менее нельзя забывать, что это именно переводы. Специфический религиозно-мифологический язык реформаторов — оболочка, форма их мысли. В этой форме они выражали отношение к познанию, приближающееся к научному. Но это — форма, в которой научное отношение не может быть выражено адекватно и, следовательно, само выражаемое в ней отношение не может быть до конца научным. Оставаясь в рамках этой формы, реформаторы не могли быть до конца последовательными в проведении своих адогматических принципов.

Если раньше мы двигались в сфере парадоксов мысли реформаторов, то сейчас мы вступаем в сферу их формально-логических противоречий.

Логика мысли реформаторов толкала их к выводам, с точки зрения человека XVI в., безумным и фантастическим. И реформаторы сами их страшились. Они делали эти выводы и тут же «давали отбой». Их жизненная задача — борьба с Римом — требовала сплочения их сторонников, создания «партии», новой церкви, новой догмы. Но выводы, к которым влекла их собственная логика, вели не к церкви и не к догме, а к научному подходу к миру. Их собственная логика выбивала у них почву из-под ног. Кроме того, перед глазами реформаторов все время вставал призрак всеобщей духовной и социальной анархии (которая в действительности в какой-то степени возникла — в крестьянской войне в Германии и раннем анабаптизме). Поэтому реформаторы не выдерживают собственной логики, их мысль отклоняется, и они начинают противоречить сами себе.

Вся логика раннепротестантского мышления приводит к тому, что канон свободно определяется самим человеком, т. е., иными словами, канон, в строгом значении этого слова, просто исчезает. Реформаторы, действительно, сами определяют канон. Но, определив его, они совершенно произвольно, без достаточных логических оснований утверждают, что это определение — окончательное (что противоречит их же собственным словам, что смысл Писания не может быть определен раз и навсегда). Они убеждены, что, если люди, руководствуясь своим разумом (разумеется, просвещенным Святым Духом), обратятся к Писанию, они должны будут, во всяком случае по всем основным вопросам, прийти к одним выводам — тем же, к каким пришли сами реформаторы. Кальвин пишет: «Я признаю, что Писание — богатейший источник мудрости. Но я отрицаю, что это богатство состоит в разных значениях, которые каждый может придавать ему как хочет»[34]. Реформаторы были искренними людьми, глубоко убежденными в

своей правоте, и им казалось, что то, что они вычитывают в тексте Писания, «самоочевидно». Если кто-то не понимает того, что «самоочевидно», значит, у него просто нет веры, его разум ослеплен «похотью плоти». И для Лютера Цвингли, отрицающий ясный и недвусмысленный смысл слов Христа: «Сие есть тело Мое и кровь Моя», который очевидно ясен Лютеру,— еретик, человек, не просто заблуждающийся, а заблуждающийся злостно, греховно, самообманывающийся и обманывающий других.

Логика учения реформаторов — логика парадокса. Там, где они идут до конца в своем иррационализме, они приходят к освобождению разума от догмы. Там же, где они делают уступки разуму, они вновь приходят к догме. Пока утверждается, что до конца, абсолютно адекватно разум не может постичь Писание, догмы не получается, Писание становится открытым для интерпретаций. Как только сделано допущение, что хоть что-то можно понять абсолютно, общезначимо, тут же возникает догма.

Обнаженный реформаторами аформализм исходной мифологемы уничтожает последовательно одну за другой разные католические догмы, и на их место встает просто отрицание. Но затем, все разрушив, на самой периферии доктрины реформаторы пытаются воссоздать догму, как бы построить плотину этому потоку отрицания. Возникают положительные догматические утверждения вроде лютеровского определения значения слов «сие есть тело Мое...» как «консубстантизации» хлеба и тела в причастии. Но плотина получается слабая. Это жалкое подобие той мощной стены догматической системы, которую воздвигла против аформалистических потенций центральной мифологемы, вокруг Писания католическая церковь.

В самом деле, как могут реформаторы внушить веру в свои позитивные утверждения? Мы имеем в виду не веру в исходное позитивное утверждение — христианский миф. Эту веру не нужно было внушать, она уже была внушена всей средневековой культурой. И мы имеем в виду не их негативные положения, отрицающие католическую догму (католические позитивные положения). Мы говорим сейчас именно об их «личных догмах», их личных толкованиях Писания, позитивных утверждениях значения мифологем Писания. В религии есть лишь два типа авторитета. Это — авторитет организации, церкви, и авторитет харизматической личности, которая мыслится особо близкой к богу. Какого рода авторитетом могли обладать Лютер и Кальвин?

Авторитет реформаторов не мог быть производным от авторитета полуторатысячелетней мировой организации, претендующей на то, что она основана богом. От этого авторитета они сами отреклись. Лишь иногда они ссылаются на «отцов церкви», и это отчасти непоследовательность, полемическая уступка противникам, отчасти просто указание, что в данном вопросе они согласны с таким-то теологом, т. е. не ссылка на авторитет.

Но их авторитет не мог быть и «настоящим» харизматическим авторитетом, типа авторитета Иисуса, Магомета и основателей

различных позднейших сект. От возможности такого авторитета они также сами отреклись. Они — не святые и не пророки, у них нет никакого особого общения с богом, кроме того, которое доступно всем — общения веры. Более того, их доктрина в принципе исключает ссылки на подобного рода «прямое общение».

Итак, реформаторы сами отреклись от обоих вариантов религиозного авторитета. Единственное, на что они могли ссылаться, это — Библия и разум, т. е. разного рода конкретные знания и логика (в доказательствах на интуицию веры они ссылаться не могли). И эти два авторитета — Библия и разум — как бы «раздавили» их личный религиозный авторитет.

Объективно, внутренней логикой своей доктрины — несмотря на свое стремление найти в Библии знание точное, однозначное, догматическое — реформаторы приближались к адогматическому, научному подходу к Библии, и их авторитет — как бы они субъективно ни стремились навязать другим свои «самоочевидные истины» и как бы их приверженцы, над которыми тяготела выработавшаяся веками привычка к духовному подчинению, ни принимали бездумно их выводы — объективно приближался к авторитету ученых (и именно в современном значении этого слова, а не ученых — «магов»).

Вся логика раннепротестантской доктрины ставила реформаторов в позицию исследователей. Как ученый верит в свой разум, но знает, что конечные выводы должны проверяться эмпирически и если проверка подтверждает их неверность, они должны быть безжалостно отброшены, так и реформатор верит в свой разум, но знает, что его выводы должны проверяться Библией и если они не соответствуют ей, то должны быть отброшены. Как ученый верит в объективность изучаемого им объекта, но знает, что эта объективность не означает совпадения видимости и сущности, так и реформатор верит, что Библия истинна, но ее внешний, поверхностный смысл не соответствует ее глубинному, сущностному смыслу. Как для ученого процесс познания изучаемого им объекта — эмпирической реальности — бесконечен и абсолютная истина недостижима, так и для реформатора бесконечен процесс познания Библии. И как авторитет ученого, как бы высок он ни был, безмерно ниже, если так можно выразиться, авторитета реальности и разума, так и авторитет реформаторов безмерно ниже авторитета Библии и разума. Поэтому отношение к трудам реформаторов так никогда и не стало «до конца» догматическим. Всегда допускалось, что они могут ошибаться, что им можно в чем-то противоречить, что их можно дополнять[35].

Реформаторы сильны в отрицании католической догмы, но беспомощны в создании собственных догм; их авторитет как людей, мыслителей, ученых, толкователей Библии достаточно велик, но он жалок как религиозно-харизматический авторитет.

И на этом слабом религиозно-харизматическом авторитете можно было создать лишь «слабые» церкви, у которых нет достаточных оснований для жесткой идеологической дисциплины. Этих

церквей «хватило» на то, чтобы не распасться, выдержать борьбу с католицизмом и победить в ряде стран, но не «хватило» на то, чтобы установить в этих странах и в сознании верующих новую клерикальную монополию на истину. Раз сам Лютер не смог внушить безусловной слепой веры в свои слова, то тем труднее было это для последующих лютеранских пасторов.

Итак, мы проследили за головокружительным сальто-мортале мысли реформаторов и видели, как в этой мысли совершается «переход противоположностей»: предельный пиетет перед Библией превращается в ее доступность для научного анализа, а предельное унижение разума делает его высшим судьей в религиозных вопросах. Но пока мы все время находились в сфере религии, Библии, теологии. Выйдем из нее и посмотрим, какие выводы получаются из учения реформаторов применительно к сфере светской — сфере собственно научного познания.

Ясно, что если идеология Реформации открывает дорогу научному подходу к самому священному — к Библии, то тем более она должна снимать преграды перед научным подходом к тому, что несвященно,— к природе. Но достигается это, как и все в идеологии Реформации, путем парадоксальным.

Католицизм, делая источником веры самое церковь, фактически стоящую над Библией и преданием, тем самым делает неясными, расплывчатыми границы между светским и сакральным знанием, богопознанием и познанием природы. В самом деле, научная и философская идея, если она признается церковью истинной, имплицитно содержащейся в вере церкви, становится тем самым сакральной. Это возвеличивает значение научно-философского поиска, который в какой-то мере приравнивается к изучению Писания как путь богопознания. Но одновременно, поскольку знание церкви абсолютное, догматическое, это возвеличение научно-философского поиска означает догматизацию его результатов. Так происходит средневековая догматизация Аристотеля, возводящая его учение чуть ли не на уровень Библии.

Мысль реформаторов движется от противоположных посылок к противоположным выводам. Реформаторы знают лишь один источник богопознания — Библию. Никакое занятие отвлеченной наукой к богопознанию не ведет. Но из этого вытекает, что отрицается присутствие в самой науке сакрального, догматического. Именно потому, что наука безмерно ниже богопознания, ею можно заниматься свободно, не боясь никаких догматических авторитетов (в науке их просто нет). Но ведь такой авторитет есть вне науки — откровение. Как быть с противоречием науки откровению Писания?

Знание откровения — это (по определению) то знание, которое не может быть достигнуто самостоятельной работой человеческого ума, и если ум приходит к выводам, противоречащим откровению, значит, он заблуждается. Но чей ум заблуждается? Это может быть ум ученого, например Аристотеля, учащего, что душа

смертна. Но и теолог (экзегет) может заблуждаться, утверждая, что Библия нечто говорит, когда на самом деле она этого не говорит, и (Лютер мог это допустить) автор библейской книги, через которого передается откровение, мог передать его неадекватно, т. е. тоже заблуждаться.

Таким образом, если философия, т. е. самостоятельное рассуждение о тех вопросах, о которых говорит Библия (о добре, зле, душе, боге и т. д.), внушает реформаторам отвращение и ужас, трактуется как воплощение сатанинской гордыни, то эмпирическая, «скромная» наука их совершенно не пугает. Она не может противоречить Библии, так сказать, «по определению». Любое противоречие здесь мнимое.

Но науке не просто дается свобода заниматься делами, которые не волнуют религию, потому что они не имеют для нее никакого значения. Один из характерных для идеологии Реформации «переходов противоположностей» состоял в том, что наука, изгнанная из сферы сакрального, тем самым сама в некотором роде делается сакральной. Как это получается?

Мир, согласно реформаторам, не только создан богом и управляется им, но в каждой своей детали непосредственно определяется богом. Таким образом, научное познание, если оно совершается человеком благочестивым (значит, не пытающимся рассуждать о том, что находится вне эмпирических данных и постигается лишь в откровении), есть познание бога и его чудес (ибо весь мир — чудо).

Логика реформаторов вновь ведет к стиранию граней между познанием бога через откровение, данное в Писании, и познанием бога в природе, но к стиранию граней, иному чем в католической доктрине. Католицизм идет от возвеличения «земной мудрости» к ее догматизации и тем самым лишает научный поиск всякого автономного смысла. Идеология Реформации от полного отрицания «земной мудрости» ведет к освобождению научного поиска, а отсюда к тому, что этот поиск вновь приобретает значение богопознания.

Вряд ли кто-нибудь выразил это специфически протестантское отношение к «скромному» научному познанию как к богопознанию лучше, чем Кеплер. Он так говорил о себе: «Я хотел быть служителем Бога... и много трудился для того, чтобы стать им; и вот в конце концов я стал славить Бога моими работами по астрономии». И обращаясь к богу в предисловии к своей книге «Гармония мира», он говорит: «...я показал людям, которые будут читать эту книгу, славу Твоих дел; во всяком случае в той мере, в какой мой ограниченный разум смог постичь нечто от Твоего безграничного величия» [36].

4. Учение о спасении (раннепротестантская аксиология и этика)

Во всех аспектах своего учения католицизм совершает один и тот же процесс — он уничтожает несоизмеримость бога и человека, ибо внутри земного, человеческого порядка существует институт, который в то же время есть «тело Христово», «невеста Христа» — церковь. И коль скоро церковь имеет значение абсолютное, значит, абсолютным оказывается все, в чем она воплощается (организационная структура, учение, формы культа и т. д.), а это, в свою очередь, означает догматическую формализацию всех сторон церковной и (поскольку церковь господствует в обществе) просто человеческой, социальной жизни.

Все эти процессы происходят и в сфере этики. И здесь основа их — идеологическое возвышение церкви, приписывание этому институту божественных атрибутов, отражающее его реальную социальную эволюцию и роль в средневековом обществе. Структурообразующим элементом католической этики является идея, что спасение осуществляется лишь в церкви и через церковь.

Католическая церковь, если так можно выразиться, захватывает в свои руки спасающую силу акта «искупления» и отсюда возможность определять, что есть вера и какие действия должен совершать верующий. Церковь потому знает, что́ следует делать для спасения, поскольку спасает она сама; потому знает, что́ хорошо и что́ плохо, поскольку хорошее и плохое определяется ее волей. Предполагается, что спасающая сила акта искупления действует лишь через систему церковных таинств, строго формализованных действий иерархии, причем причастие мыслится как жертва, а священник в алтаре как бы повторяет акт «искупления». Получив в свои руки эту силу от Иисуса Христа, церковь тем самым получила «ключи» от рая — как здесь, на земле, она решит судьбу человека, так и определится его загробная участь.

Этот захват «спасающей» силы есть одновременно некоторое принижение «искупления» и усиление значения воли и действий человека (поскольку они совершаются в организации и через организацию). С актом искупления происходит то же, что происходит с Библией. Как Библия теряет значение уникального источника истины, так он теряет характер уникального, необходимого и достаточного источника спасения. Последнее достигается не только этим подвигом Христа, но и действиями священника, совершающего таинства, и действиями тех, кто спасается. Эти действия — заслуги. И подобно тому, как знания, которые церковь определяет в качестве истинных, входят наряду с Библией в постоянно пополняемую «сокровищницу» церковного учения, точно так же и заслуги, если они превышают грехи, входят в «сокровищницу», из которой церковь черпает свою «спасающую» силу, силу благодати. Вера в акт искупления становится верой в церковь.

Иррациональность этических требований, вытекающих из веры, та иррациональность и неформализуемость евангельской этики, которая не давала возможность спастись фарисею, но делала спасение доступным для раскаявшегося разбойника, превращается в требование неуклонного выполнения строго формальных предписаний церкви. Верующий должен ходить к исповеди, точно говорить священнику о совершенных им грехах, получать от него отпущение грехов, освобождающее его от вечных мук ада, выполнять точно наложенные им «сатисфакции», избавляющие его от временных мук чистилища, причащаться, перед смертью собороваться, а после смерти, поскольку судьба его все-таки до конца не ясна (не во всех грехах он покаялся, не все сатисфакции выполнил), его близкие должны совершать заупокойные мессы. Средств спастись, оправдаться на Страшном суде, таким образом, много, они действуют точно, безотказно и всегда (даже после смерти). Надо лишь вести очень тщательную «бухгалтерию», не забывая ни о каких грехах и ни о каких магических действиях. При этом совершение греха и невыполнение предписанного магического действия приравниваются друг к другу. На практике последнее могло даже оказаться важнее первого.

Средневековая католическая церковь, однако, не могла полностью превратить учение, утверждающее несоизмеримость божественных и человеческих ценностей, в учение, по которому высшей ценностью в глазах бога является неуклонное соблюдение многочисленных формальных предписаний. Исходное «разведение» божественных и человеческих ценностей остается на «дне» доктрины — в утверждении, что вся «бухгалтерия» католического пути к спасению, вся формалистика церковной магии действуют лишь при условии веры, любви к богу и искреннего раскаяния в грехах.

Какой же путь открывался перед тем, кого угнетала мысль об отсутствии у него этих необходимых и неопределенных духовных условий, без которых магия оказывается недействительной? Это был путь монашества. Как догматическая теология предполагает мистицизм, так этическая формалистика предполагает аскезу.

Монашеская аскеза — вроде бы несомненный акт любви и веры. Ведь это не обязательное, а «сверхдолжное», не выполнение заповедей, а следование «советам». Но и она не дает гарантию спасения. Ведь и она предполагает это условие: она должна совершаться из любви к богу. И никакой самый великий аскет не может быть уверенным, что им не руководят гордыня и тщеславие.

«Неприличная» легкость достижения спасения покупкой индульгенций и исступленный монашеский аскетизм, когда никакие добровольно накладываемые на себя страдания не кажутся достаточными,— это как бы два полюса католического пути спасения, взаимодополняющих и предполагающих друг друга. Но за их противоположностью скрывается общее: в обоих этих вариантах спасение — в руках церкви, оно достигается через особые дей-

ствия, санкционированные и направляемые церковью. И неопределенность (и легкость и трудность одновременно), имманентная христианской идее спасения, претворяется в католической доктрине так, что она становится источником полного подчинения личности церкви. Церковь не позволяет никому ни возгордиться до противопоставления себя церкви (любой аскетизм недостаточен, если при нем сохраняется гордыня), ни отчаяться до такой степени, что он отвернется от церкви (она примет любого грешника, если он придет к ней с раскаянием и верой). Дон Жуан может надеяться, что если он перед смертью покается и завещает имущество на заупокойные мессы, то он может в ад не попасть, а молодой монах Лютер сколько ни бился, не мог обрести уверенности в спасении, пока не понял, что спасение не зависит от его усилий — оно даруется (дается даром) богом.

Мы уже говорили о том, что когда Лютер «понял», что спасение от его усилий не зависит, а дается даром, это было разрешением его духовного кризиса, с него свалилась угнетавшая его тяжесть и он говорит об этом ощущении своего бессилия как о «христианской свободе». Рассмотрим теперь, как представление реформаторов о «даровом», «благодатном» спасении связано с другими аспектами их учения.

Некоторые такие связи ясны уже из предшествующего изложения; акту «искупления» возвращается его «уникальность», спасает лишь он и вера в него, у церкви отнимаются ее функции хранителя «сокровищницы заслуг» и даятеля «благодати»; переосмысливаются таинства (это уже не магические действия, эффективные сами по себе); причастие уже не мыслится как жертва и как магическое превращение хлеба и вина в тело и кровь Христовы; соответственно у церкви отнимается право предписывать действия, гарантирующие спасение (она не обладает никакой автоматически спасающей силой и не может гарантировать то, чем не распоряжается).

Но самые существенные последствия нового представления о спасении — это выводы аксиологического и этического порядка. Утверждая неспособность человека достичь спасения собственными усилиями, учение реформаторов не разрывает, разумеется, всякую связь спасения и нравственности. Дело скорее в том, что нравственный идеал (состояние личности, при котором она неоспоримо заслуживает спасения) оказывается в системе реформаторов безмерно великим и в принципе недостижимым [37]. Это — личность Иисуса Христа и предельные евангельские требования, которые реформаторы «извлекли со дна» католической этической системы, отвергнув идею действенности церковной магии и различение «заповедей» и «советов».

Хотя евангельские требования к личности становятся нравственным образцом для верующего, интернализуются им, превращаются в голос его совести, они от этого не становятся выполнимее. Они — зеркало, в котором верующий видит свою бесконечную греховность [38]. Неверующий, не знающий этого идеала не

знает и своей греховности, его ничтожество спрятано от него его этическими заблуждениями, и это его гибель, а верующий знает свое ничтожество, знает, что преодолеть его невозможно и получает спасение «даром», самой верой.

На первый взгляд такая доктрина должна вести к фатализму и пассивности. В самом деле, ведь вера — «дар божий», тот субъективный эквивалент объективного спасения, который так же не зависит от личности, как не зависит от нее и само спасение. Бог совершенно произвольно дарует веру-спасение некоторым людям. Человек — бессильная игрушка в руках всемогущего бога. Особенно этот момент бессилия человека и произвола бога подчеркивает (и, можно сказать, наслаждается им) Кальвин, доведший идею о том, что спасение даруется богом без заслуг, до логического конца — до мысли, что изначально, до сотворения мира, бог предопределил одних — к спасению, других — к гибели. Кажется, это предел фатализма и принявший эту доктрину человек может «сесть сложа руки». Но в идеологии Реформации, представляющей собой рефлексию над парадоксом христианского мифа, все парадоксально.

Подобно тому как полное отрицание возможности разумом постичь истину оборачивается его раскрепощением, так полное отрицание возможности достичь спасения при помощи волевых усилий оборачивается, как отмечал еще Г. В. Плеханов, раскрепощением воли и невиданным ранее активизмом. При этом наиболее последовательный в отрицании роли воли в деле спасения кальвинизм ведет к большему, чем лютеранство, активизму и оказывается идеологией, разворачивающей неудержимую предпринимательскую и политическую активность голландской и английской буржуазии. Как это получается?

Прежде всего, достижение спасения объективно бесконечно сложно, субъективно же — предельно просто. Надо «просто» поверить, что Иисус Христос умер за тебя и спас тебя (только это просто — для спасенных, а для тех, кто обречен к гибели, это недостижимо).

И после этого не надо совершать никаких особых действий, ибо никаких специфических спасающих, сакральных действий нет и не может быть. Верующий может и должен спокойно оставаться на своем месте и продолжать все то же, что он делал и раньше. Лютер в «Вавилонском пленении церкви» пишет: «...я не советую кому-либо входить в какой-либо монашеский орден или принимать священство... если только он... не понимает, что труды монахов и священников, какие бы трудные и святые они ни были, ни на йоту не отличаются в глазах Бога от трудов крестьянина в поле или женщины, работающей по хозяйству, но что все труды измеряются перед Богом лишь одной верой» [39].

Но то, что никаких особых действий совершать не нужно, ибо действия спасения не дают, не значит, что вера никак не влияет на дела. Как пишет Лютер: «Правильно говорят: „Хорошие дела

не делают человека хорошим, но хороший человек делает хорошие дела"» [40].

Как отрицание возможности для человеческого разума постигнуть бога не означает, что его не надо стремиться постигнуть, так и отрицание возможности выполнить необходимые для спасения условия не означает, что не надо стремиться их выполнить. Закон, требующий бесконечной любви к богу, полной «самоотдачи», есть не только зеркало, в котором человек видит свою греховность, но реальное требование совести, которое нельзя выполнить полностью, но надо стремиться выполнить максимально. Человек все равно останется грешным человеком, все равно всегда будет грешить, «падать». Но вера проявляется не в том, что человек не грешит, а в том, что, «падая», он поднимается, что он постоянно борется за достижение недостижимого идеала. Как пишет Кальвин: «Хотя это хитрость дьявола — наполнить наши умы верой в достижимость совершенства, мы тем не менее должны со всей силой к нему стремиться» [41].

И это стремление к недостижимому идеалу должно совершаться в повседневной деятельности, в обычной работе, которая тем самым оказывается служением, «призванием». В своей работе человек должен делать все, что в его силах, чтобы выполнить заповеди. Это и есть его аскеза, это и есть его «сатисфакции».

Так, крайний фатализм одним из «оборотов» мысли реформаторов превращается в безудержный активизм, отрицание сакрального значения каких бы то ни было действий — в сакрализацию человеческой деятельности в целом, всех ее сфер, всех «ролей» человека. Как говорил Кальвин, святые, т. е. спасенные, «что бы они ни ели и ни пили... тем самым — в еде, питье и даже в войне — приносят чистую жертву Богу» [42].

Что конкретно должен делать человек в бесчисленных этических ситуациях, из которых состоит его жизнь, никакие книги и личности, никакие моральные трактаты и духовники указать ему не могут. Каждый раз он должен обращаться к своей этической интуиции, к своему интернализованному нравственному идеалу и оценивать ситуацию под этим углом зрения. Ответы каждый раз будут разные, зависящие от особенностей и самого человека, и ситуации. Постоянен лишь общий принцип ответа на подобные вопросы — человек должен делать столько, на сколько у него хватает силы, и то, что максимально служит богу и людям. «Христианин,— пишет Лютер,— самый полный господин всего, никому не подвластный». Одновременно он — «последний слуга всех и подвластен всем» [43]. «Он (христианин.— *Д. Ф.*) будет и поститься и трудиться ровно столько, сколько он считает нужным для подавления похоти своей плоти» [44].

И поскольку идеал, к которому устремлен «спасенный», все равно не реализуем, любое нравственное решение носит характер нравственного компромисса. Можно сказать, что то решение, которое подсказывает ему совесть, это соответствующая его силам и особенностям ситуации степень компромисса.

При этом ответы, подсказываемые совестью, не только каждый раз разные, но и всегда не абсолютные. Вера не гарантирует от нравственной ошибки, как она не гарантирует от ошибки вообще. «Похоть плоти» не исчезает в спасенном, его поврежденная природа не меняется, и голос его совести всегда будет доходить до него сквозь искажающую призму поврежденной природы. Поэтому нравственное решение — решение «перерешимое».

Но хотя оно не абсолютное и перерешимое, оно предельно ответственное. Вера проявляется в голосе совести. Но внимая ему, уясняя его для себя и переводя его на язык действий, человек также неизбежно искажает его, переводит неполно, неадекватно, как он неизбежно неполно, неадекватно переводит на язык рассудка интеллектуальную интуицию своей веры. А это значит, что как неадекватность теологической формулы может быть неадекватностью «перевода» верной интуиции — истинной веры, но может и означать, что веры — нет, так и неизбежная «неточность» этического поведения может быть следствием неточного уяснения и выполнения требований верной нравственной интуиции, верной совести, а может быть и знаком, что совести-то и нет. Доводя эту мысль до конца, можно сказать, что каждый проступок может быть знаком того, что совершивший его не «спасен», обречен на гибель.

Таким образом, провозглашая бессилие человека, Реформация провозглашает одновременно (и не только «одновременно», но, рассматривая это в контексте ее идеологии, можно сказать, «тем самым») свободу нравственной интуиции и высочайшую нравственную ответственность.

Правда, и в этой сфере реформаторы непоследовательны, не идут до конца, останавливаются в страхе перед своей собственной логикой. И их можно понять. Грань между свободой нравственной интуиции и аморализмом — в высшей степени тонкая. Реформаторы уже при жизни могли наблюдать, как мюнстерские анабаптисты, вооружившись идеей «христианской свободы», первым делом провозгласили свободу многоженства и праздности. Вот почему, едва объявив войну католической моральной догматике и мелочной регламентации, реформаторы сразу же идут на попятный. Делают они это по-разному. Лютер заходит дальше Кальвина в проведении принципа этической свободы. Он не остановился даже перед признанием допустимости двоеженства (в случае Филиппа Гессенского). Но с тем большей силой он подчеркивал обязательность повиноваться вышестоящим и выполнять все светские законы. Свобода совести отделяется им от свободы поведения; отнятая у церкви функция сохранения порядка, ограничения хаоса и произвола этических интуиций решительно передается государству, монарху.

Кальвин относился к государству и светскому закону значительно свободнее. Но зато он более начетнически смотрит на прямые моральные предписания, содержащиеся в Библии и, более того, «выискивает» в Писании все, что можно понять как кон-

кретное правило поведения. Последователи Кальвина старались представить как обязательный и сакральный закон все ветхозаветное моральное законодательство. Разумеется, соблюдение этих законов ни в коей мере не рассматривается ими как средство (или даже внешний признак) спасения. И все же психологически пуританское ханжество (когда, например, поцеловать жену в воскресенье считалось нарушением четвертой заповеди) где-то приближается к пудовой свече русского купца или католической индульгенции.

Однако как не могло в протестантизме осуществиться «настоящей» догматизации теологии, так и не могла быть последовательно проведена до конца и формализация протестантской этики. Протестантское «ханжество» — такой же жалкий суррогат католической магии, как протестантская «догма» — жалкий суррогат католической догмы. Пуритане потому с таким упорством хватаются за немногие библейские предписания, что больше схватиться не за что. Правила эти отнюдь не распространимы на все сферы сложной жизни позднефеодального и раннебуржуазного общества, сама обязательность их сомнительна. До конца никогда не было ясно, какие из них надо понимать как имеющие общечеловеческое, а какие — специфически иудейское значение. Кроме того, всегда предполагалось, что для выполнения высших заповедей любви к богу и ближнему они могут быть нарушены. Но, кроме них, нет ничего, нет инстанции, способной снять с индивида бремя этической ответственности. Декалог для пуритан — соломина, за которую они держатся в море этической неопределенности.

В историческом плане это провозглашение принципов этической неопределенности и нравственной ответственности означало колоссальное освобождение человеческой энергии, давало санкцию на последовательную и свободную перестройку всех сфер социальной жизни, ликвидировавшую лишившиеся религиозной санкции, признанные этически «сомнительными», неабсолютными средневековые феодальные институты и нормы поведения и создававшую на их месте принципиально новые, не нуждающиеся в сакрализации нормы и институты буржуазного общества.

5. *Реформаторы об отношении церкви и общества*

Для реформаторов, борцов с католицизмом, естественно было делать упор на противопоставлении видимой и невидимой церкви. Это противопоставление сопряжено со всеми другими аспектами учения реформаторов — отрицанием значения предания и роли дел в оправдании, отрицанием самостоятельного действия таинств, отрицанием особой магической силы священников (принцип «всеобщего священства»).

Церковь, учили реформаторы, не надличная сила, а лишь союз верующих. И поскольку отрицаются формальные признаки, дающие точное знание, кто истинно верующий, «спасенный» (это можно лишь предполагать), постольку не может быть и надеж-

ных гарантий, что данное общество, именующее себя церковью, есть действительно союз спасенных. И хотя реформаторы пытаются в какой-то мере ограничить свои собственные выводы, дать абсолютную санкцию создаваемым ими церквам, их исходные посылки не позволяют этого сделать. Любая попытка приписать новым церквам абсолютное значение наталкивается на возрожденные аформалистические принципы.

Так, реформаторы провозглашают известные видимые признаки церкви — проповедь Евангелия и совершение евангельских таинств — крещения и причащения. Но однозначных формальных критериев определения истинности самой проповеди у них нет, а таинства сами по себе, без истинной веры, формальных признаков которой опять-таки нет, никакого эффекта не приносят. Кальвин требует очищать церковь от явных грешников, не допуская их к причастию. Но ведь грешники — все, церковь не может определить, кто спасен и кто погиб, и эта мера оказывается мерой чисто внешней, формально-дисциплинарной [45]. С какой стороны не подойти, абсолютизация новых церквей «не удается».

Раз видимая церковь в целом лишается особой магической силы, то, естественно, ее лишается и церковное руководство. Пастор — это просто рядовой верующий на особой работе. Лютер, более жестко различавший «Закон» и «Евангелие» и более свободно относившийся к тексту Писания, считал, что организационная структура церкви — дело неважное, внешнее по отношению к религии, и оставлял его на усмотрение светской власти, т. е. князей. В результате он допускал значительную авторитарность церковной организации, но лишал эту организацию религиозной санкции. Кальвин идет противоположным путем — к созданию организации, структура которой религиозно санкционирована и абсолютна, но зато неавторитарна. Он находит в Писании четкие, обязательные принципы церковной организации. Но это принципы равенства пасторов, призвания пасторов мирянами (при санкции коллегиальных органов духовенства), оценки мирянами их работы и возможности их изгнания, если они «не соответствуют должности», а также постоянного участия выборных от мирян в управляющих церковью, коллегиальных органах, т. е. принципы, придавшие церкви, как писал Ф. Энгельс, «республиканский, демократический вид» [46].

Посмотрим теперь, в каком отношении (исходя из логики реформаторов) новые церкви оказываются к обществу и государству.

Мы сталкиваемся здесь с логикой, противоположной логике католической доктрины. Если так можно выразиться, католицизм начинает с требования абсолютного повиновения, но если это повиновение есть, все оставляется им, как было, в покое. Протестантизм начинает с абсолютной лояльности к государству, подчинения ему церкви, а кончает требованиями неудержимой и всеобщей перестройки.

Реформаторы выступают как защитники светской власти от вмешательства церкви. Провозглашается требование абсолютного повиновения светским властям [47]. Выступая против светских властей, вмешиваясь в их дела, папы выступают как бунтовщики против установленного богом порядка. Более того, поскольку церковь лишается реформаторами своей сакральности, поскольку провозглашается «всеобщее священство», все земные дела церкви ставятся на один уровень со всеми прочими делами и государственная власть получает полное право вмешиваться во все церковные дела. Лютер пишет: «Раз светская власть назначена Богом для наказания злых и защиты добрых, то она должна делать это, не взирая на лица, пусть это будут папа, епископы, священники, монахи, монахини и кто угодно. Ведь утверждать противное — все равно, что утверждать, что сапожник не может шить папе сапоги» [48].

Но тут совершается вновь типичный для реформаторов поворот мысли, в результате которого предельное развитие какого-либо утверждения превращает его в прямо противоположное.

Государство имеет полное право вмешиваться в церковные, религиозные дела. Но это не только право, это обязанность христианской власти. И обязанность эта — так направлять церковные дела, чтобы они соответствовали учению Евангелия. Но кто знает, когда они соответствуют Евангелию? Это знает протестантский наставник, например Лютер.

В отношении государства у Лютера получается тот же «переход противоположностей», что и в отношении Библии. Провозглашается абсолютный авторитет Библии — Лютер «ползает в пыли» перед Библией. Но потом оказывается, что и канон, и смысл текста, и даже — прав или неправ апостол, определяет сам Лютер. Также и с государством. Государство — всесильно, Лютер — верноподданный из верноподданных. Его цель — лишь оградить законные прерогативы власти от посягательства папы и его слуг. Но потом оказывается, что в том, как реформировать церковь, государственная власть должна следовать предписаниям Лютера. Вот яркое и красочное место, показывающее как полное признание, что всякая власть от бога и «царствие Мое не от мира сего», прямо переходит у него в диктат по отношению к власти. Лютер пишет о своих противниках из числа князей: «Я бы покорнейше предложил им, если только они не так толстокожи, что уже не могут слышать меня, что уж если они хотят быть дурачками и шутами гороховыми и вести себя как дурачки и шуты, то пусть ведут себя так в собственных делах и не лезут в Божье дело и дело спасения души. Я это говорю не для того, чтобы подорвать чью-либо светскую власть, но потому, что, когда люди пытаются сделать из божественных установлений полную глупость, мой долг прервать молчание и возражать» [49]. На наш взгляд, последнюю фразу надо понимать не как насмешку или лицемерие, а как совершенно искреннее утверждение.

Государство получает право вмешиваться в любую сферу церковной жизни, ибо князь или республиканский магистрат такие же священники, как пасторы, их долг делать все, что в их силах «к вящей славе божией». Но именно долг и именно «к вящей славе божией». А так как определить, в чем она, «вящая слава божия», заключается,— дело церкви, то и выходит, что это вновь открывает дорогу для вмешательства церкви в светские дела (но уже вмешательства церкви, строящейся на совершенно иных принципах, чем католическая).

Какие же требования могут предъявлять новые церкви к государству, в каких направлениях они могут вмешиваться в его дела?

Здесь логика реформаторов полностью соответствует их учению о спасении и их этике.

Раз никакое конкретное действие не более спасительно и священно, чем любое другое, раз полное исполнение требований бога к людям в этой жизни невозможно, значит, церковь не может предъявлять к государству формальных, однозначных требований, подобных той массе формальных требований, которые предъявляла католическая церковь (и которые в конечном счете сводились к требованию формального подчинения).

Но поскольку божественные требования все-таки должны стать личным идеалом верующего, поскольку уничтожение специфически сакральной сферы означает сакрализацию всех сфер, а уничтожение специфически сакральных действий — сакрализацию всех действий, постольку правом и обязанностью церкви оказывается вмешательство во все сферы жизни, исправление всего, в чем она видит несоответствие божественному закону. Церковь должна добиваться, чтобы конкретные законы и решения власти соответствовали и выражали (насколько это возможно) божественный закон[50].

Для Лютера это скорее вмешательство, диктуемое нравственной интуицией и обращенное к совести князя.

Иной подход у Кальвина. Ставя все книги Библии на один уровень и видя в Библии конкретные указания на различные формальные стороны жизни христианина и христианского общества, он апеллирует не столько от совести к совести, сколько от Библии к закону, стремится сделать позиции церкви четкими и формальными, а права государства — ограниченными не только совестью и Евангелием, но и формально, институционально[51]. Он прямо говорит о долге церкви не повиноваться идущей против бога власти[52], и даже о долге верующих вооруженной силой свергать нехристианскую (т. е. некальвинистскую) власть[53].

Начав с признания того, что церковь во всем должна подчиняться государству, реформаторы кончают утверждением права церкви на вмешательство во все сферы жизни государства. Значит ли это, что их мысль тяготеет к теократии?

На наш взгляд, на этот вопрос можно ответить следующим образом. Раннепротестантская идеология в той же мере тяготела

к теократии, в какой к формализации этики, к сближению «видимой» и «невидимой» церкви. Теократическая тенденция реформаторов — это некоторое ограничение их основной тенденции, как бы остановка, задержка, продиктованная страхом перед последствиями, но не устраняющая этих последствий — логически неизбежного развития в направлении буржуазно-демократической государственной организации.

Раз церковь основывается на «всеобщем священстве», раз в церкви нет института, органа, лица, обладающего абсолютной истиной, значит, истина может быть у любого, значит, всегда, когда совесть подсказывает верующему, что он прав, он может и даже обязан проводить свое мнение в жизнь, активно воздействуя на государство, на решение мирских дел. Церковь, основанная на «всеобщем священстве», где миряне сами призывают пасторов,— это народ. Идея подчинения государства церкви естественно перерастает (у Кальвина очень четко) в идею подчинения государства народу. Но подчинение государства народу, выборность и сменяемость властей, представление о народе, как о суверене,— это одна из важнейших установок раннебуржуазного политического сознания.

Рядом с нею в лоне Реформации рождается другая, не менее существенная для эпохи капитализма. Это идея о подчинении народа закону.

Церковь — лишь настолько церковь, насколько ее учение соответствует Евангелию. Требования церкви — не просто выражение ее произвола. Закон божий неизмеримо выше человеческих стремлений. И закон человеческий, государственный, поскольку божественный закон находит в нем пусть неадекватное и ограниченное, но все же воплощение,— священен. Он «открыт» для пересмотра, поскольку божественный закон «открыт» для уяснения и воплощения, но сам этот пересмотр не может быть делом анархического произвола.

Так в самых глубинах теологической мысли, в причудливых, поначалу неадекватных формах выкристаллизовываются буржуазные политические принципы.

6. Две тенденции развития идеологии Реформации

Мы попытались (пусть весьма приближенно) изложить основные положения, которые раннепротестантская идеология противопоставила средневеково-католической доктрине. Субъективно они мыслились реформаторами как «истинно христианские», прямо и непосредственно «вычитанные» из Библии. Но в какой степени их действительно можно рассматривать как возвращение к раннему христианству?

К идеологии Реформации применимы слова Энгельса, который писал, что «*всякое* религиозное движение» является «*формально реакцией*, мнимым возвратом к старому, к простому» [54].

Ранние христиане и реформаторы воспринимали один и тот же миф, строили свою идеологию как рефлексию над одним и тем же рассказом, но воспринимали по-разному, и результаты получились разные.

Раннее христианство развивалось к католицизму и православию. Папство, монашество, культ девы Марии — все это было не позади, а впереди, и хотя несомненно, что и католицизм и православие противоречат раннему христианству, несомненно и то, что раннехристианская идеология несла в себе их зародыши.

Реформаторы воспринимают тот же миф, но с сознанием, обогащенным полутоpатысячелетним историческим опытом и новым уровнем знаний. И это дает им возможность прочесть старый рассказ по-новому, увидеть в нем ранее не осознаваемые потенции и «извлечь» их, сделав достоянием новых, устремленных в будущее исторических сил. Идеология Реформации — возвращение вспять, но возвращение на новом, «высшем» уровне, на новом витке исторической спирали. Именно поэтому Реформация смогла развить и усилить аформалистические потенции, заложенные в христианской мифологии.

Излагая отдельные аспекты идеологии Реформации, мы все время указывали на противоречие аформалистических и догматических тенденций этой идеологии — противоречие идеи непостижимости бога человеческим разумом и идеи ясности и однозначности смысла Библии; идеи невозможности добиться спасения собственными усилиями и идеи необходимости строгого исполнения однозначных этических предписаний; полного разведения «видимой» и «невидимой» церквей и их нового «сведе́ния».

Это в какой-то степени выражение непоследовательности, отступления реформаторов от собственных принципов. Однако здесь дело не только в непоследовательности, но и в парадоксальном характере идеологии, провозгласившей аформалистические принципы. Провозгласив эти принципы, реформаторы как бы обрекли себя на поиски «квадратуры круга», на выработку формулы для отрицания формул. А это означало, что они и их последователи, делая упор на своих формулах как на адекватном выражении аформального содержания, должны были в какой-то мере повторять путь от раннего христианства к католицизму.

Вначале в эволюции идеологии Реформации на первый план выступают формалистические, догматические тенденции. Как ни стремились реформаторы следовать лишь Библии, необходимость учить и полемизировать требовала какой-то «рационализации» евангельских мифологем. Но последняя уже означала создание своей догмы.

Иисус сказал на тайной вечере о хлебе и вине: «Это — тело Мое и кровь Моя». Католицизм создал по этому поводу сложное учение о транссубстантизации. Лютер отверг его как пустую выдумку человеческого разума. Однако вынужден был предложить собственное толкование и выдвинуть формулу «консубстантизации», формулу опять-таки не библейскую. Против нее поднялся

Цвингли и другие реформаторы, тут же окрестившие Лютера и его сторонников «богоедами» и трактовавшие причастие как чисто символическое, «воспоминательное» действие. Это в какой-то степени напоминало теологические споры в древнем христианстве, приведшие к возникновению разных церквей (например, православных и ариан).

После смерти Лютера и Кальвина происходят процессы, еще более сходные с развитием христианства в период становления его догматики.

В лютеранстве начинается спор «филиппистов» (сторонников Филиппа Меланхтона) и «гнезиолютеран», а затем борьба внутри последних. В кальвинизме — борьба «ремонстрантов», арминиан, и ортодоксов. Как и в древности, догматическая полемика «накладывается» на борьбу клик и социальных групп.

Сходны и формы решения догматических проблем. В древности — это вселенские соборы, принимавшие догматические формулы символов веры. В новое время борьба арминиан и ортодоксов разрешается победой ортодоксов на громадном, общекальвинистском («вселенском») Дортском синоде 1618—1619 гг., а борьба разных партий в лютеранстве — принятием в 1580 г. развернутых синодальных определений «Книги согласия».

Одним словом, история вроде бы повторяется. Но как возвращение реформаторов к первоначальному учению не было действительным возвращением, так споры и соборы протестантских теологов не были действительным повторением споров и соборов древнехристианской эпохи.

Эволюция Реформации вновь порождает формальные, догматические «слои» идеологии, за которыми, как и в католицизме, скрываются «аформалистические слои». Но, продолжая это сравнение, можно сказать, что в католицизме «верхние» слои крайне мощные. То, что под ними «магма», почти незаметно, и прорыв этой «магмы» — чудовищный катаклизм Реформации. А в протестантизме «верхние слои» тонкие, «магма» постоянно и сравнительно легко «выходит наружу», а если вновь застывает, то образует еще более тонкую, еще менее прочную пленку. Потенциальный аформализм христианства, извлеченный на свет и «актуализированный» в какой-то степени противоречащими ему, но одновременно и выражающими его догматическими определениями реформаторов, «срывает», если так можно выразиться, тенденцию к догматизации. Если XVI — начало XVII в.— это эпоха расколов внутри протестантизма, почти доходящих до религиозных войн между отдельными протестантскими партиями, то уже в середине XVII в. возникает тенденция к дедогматизации и религиозной терпимости.

Основными борцами за эту терпимость оказываются две противоположные силы: различные секты, для которых терпимость — средство добиться, чтобы их оставили в покое, и скептики с тенденцией к универсальному религиозному индефферентизму. Но

нельзя забывать, что усилия и тех и других потому увенчались успехом, что в «центре», в «нормальном» протестантизме, сопротивление терпимости все слабеет, ибо догматизация и установление жесткой организации не «удаются» — им мешает само содержание догмы.

Глава III

К вопросу о социальных последствиях Реформации

1. Религиозный переворот и формирование новых личностных установок

Как буржуазия возникает вначале в самых недрах феодального общества — в средневековом городе, так первая форма буржуазной идеологии возникает в недрах идеологии средневековой. Потом новые формы идеологии смогут приходить извне, вторгаясь в общество, бросая, как это было во Французской революции, вызов религии. Но впервые в истории новое буржуазное отношение к миру пробивает себе дорогу внутри средневековой религии, в ее «святая святых» — в ходе переосмысления таких понятий, как «бог», «мир», «человек», «откровение», «спасение».

Реформаторы мало интересовались глобальными и умозрительными вопросами, не затрагивающими таких «низших» сфер человеческого существования, как поведение в семье, в быту, на работе; напротив, их интересовали прежде всего индивидуальные установки, определяющие отношение человека к тому, с чем он непосредственно и повседневно сталкивается. И идеология, которая впитывалась их последователями через еженедельные проповеди пасторов, постоянное чтение Библии, новые формы культа и религиозной организации — это, если так можно выразиться, «идеология повседневности», требовавшая не столько периодического размышления над судьбами мира, цивилизации, нации, государства, сколько постоянного размышления над тем, как ты провел сегодня день, как работал, разговаривал, даже ел, пил, спал.

Прежде фабрик, лабораторий и буржуазных политических институтов возникает новый тип человека, для которого нет иной сферы сакральных действий, кроме сферы его повседневной трудовой жизни, человека, который способен в отличие от людей средневековья доверять своей интеллектуальной интуиции и разуму, «спокойно» относиться к авторитетам, но одновременно не возводить своих выводов в абсолют; человека, который доверяет своей совести, но допускает возможность нравственной ошибки. И этот новый, предбуржуазный тип личности явился важной культурно-исторической предпосылкой для всех процессов капиталистического развития.

Там, где выработался этот тип, буржуазные отношения и институты вырастают более или менее органически; там же, где его

нет, капиталистическое развитие становится затрудненным, а буржуазно-демократические учреждения, создающиеся «сверху», зачастую оказываются зданием, строящимся «на песке».

Связь протестантизма и развития буржуазных общественных отношений не только глубокая (самое структуру личности затрагивающая), но еще и многосторонняя. Впервые вплотную занявшийся вопросом о связи протестантизма и капитализма, М. Вебер[55] все время говорит лишь о влиянии «хозяйственной этики» протестантизма на «дух капитализма», на психологию капиталистического предпринимательства.

Между тем «хозяйственная этика» — лишь периферийный аспект доктрины протестантизма, охватывающей, как мы видели, все сферы отношения человека к миру. Да и сам капитализм есть нечто более широкое и сложное, чем частнопредпринимательская хозяйственная практика.

Капитализм — единая социально-экономическая формация. Капиталистические производственные отношения не могут существовать без соответствующих производительных сил — без определенного уровня развития науки и техники и их постоянного дальнейшего роста, определенного минимального уровня народного образования. Они не могут существовать без соответствующей системы правовых и политических институтов, гарантирующих неприкосновенность частной собственности. И как мы постараемся показать дальше, протестантизм многообразно связан со всеми этими, в свою очередь, взаимосвязанными элементами. Он создает глубокую почву для их становления и органической взаимосвязи. В протестантских странах эти элементы возникают раньше, их взаимосвязь — крепче, устойчивей, система в целом — стабильнее, чем в иных странах. Начнем, однако, со связи протестантизма с капиталистическим предпринимательством.

2. Религиозное санкционирование буржуазной предприимчивости

Наиболее очевидная связь протестантизма и буржуазного развития — это та религиозно-моральная санкция, которую дает протестантизм буржуазно-предпринимательской деятельности, и создание им психологических условий и предпосылок для капиталистического способа ведения хозяйства. Санкционирование это, разумеется, не сводится к высокой оценке капитала и его обладателей. Напротив, в писаниях реформаторов мы видим порой самое решительное осуждение меркантильного цинизма. Так, Кальвин пишет, что «желание быть богатым — это желание быть вором»[56].

Санкционирование капиталистического предпринимательства — нечто совсем иное, чем одобрение борьбы за деньги любой ценой и воспевание достоинств богатства; как и сам капитализм, это отнюдь не просто неудержимая и беспринципная погоня за богатством, которая существовала во всех антагонистических

социальных системах и в которой еще нет ничего специфически буржуазного.

И в средние века, и в древности люди прекрасно знали, что деньги приносят много удовольствий, но богатство ради богатства (Шейлок, Скупой Рыцарь) — это вплоть до Реформации воспринималось как «перверсия», как нечто демоническое.

Моральной санкцией капиталистического предпринимательства не могло быть утверждение той очевидной истины, что богатство приносит радости; не могло быть ею и дозволение всех средств добычи богатства — это значило бы просто отрицать мораль. Напротив, проблема санкционирования состояла в строжайшей моральной регламентации всего, что связано с добыванием денег, в том, чтобы разорвать укоренившуюся в сознании людей связь между богатством и удовольствием. Протестантская этика выполнила эту парадоксальную задачу, представив деятельность, направленную на достижение богатства, в качестве неэвдемонической и нравственно обязательной.

Прежде всего, протестантизм дает высокую оценку любому труду. Мы уже видели, что для реформаторов нет «чистой» (сакральной) и «грязной» (мирской) деятельности,— любой труд, если человек отдается ему с высшим напряжением всех сил и способностей, есть «служение Господу».

В этом уже было громадное моральное освобождение для усваивавших протестантизм представителей предбуржуазии. И это, безусловно, важнее антибуржуазных предрассудков Лютера и антиростовщических высказываний Кальвина. Здесь, как и во всем, негативный, освобождающий момент идеологии Реформации важнее тех ограничений, которые они ставили своим собственным принципам. Высказывания Лютера и Кальвина не были догмой и осуждение ростовщичества было снято по мере того, как в ходе развития капиталистических отношений становилось все более ясной необходимость кредита для хозяйственной жизни. Раз кредит есть необходимая социальная функция, значит, он есть определенная работа и по отношению к ней действуют принципы, применяемые при оценке любой работы,— она должна мыслиться как призвание и служение богу. «Открытая» идеология Реформации настраивается на новую капиталистическую реальность, дает санкцию новым видам деятельности и одновременно «морализует» их.

Но если санкционируются все виды труда, в том числе и те, которые мыслимы лишь при наличии богатства и непосредственно ведут к его возрастанию, то это значит, что само богатство должно получить моральную санкцию.

Порицание реформаторами богачей — это прежде всего порицание пороков, связанных с богатством, превращением богатства в предмет поклонения или средство удовлетворения «похоти плоти». Но само по себе богатство — и не порок, и не достоинство. Богатство, доставшееся честным путем, это, как и бедность,— испытание. Его не надо бежать, как не надо бежать власти, нала-

гающей на ее носителя известные должностные обязанности: «...нужно, чтобы мы были бедными в наших сердцах, чтобы у нас не было гордости нашим богатством, чтобы мы не пользовались им для угнетения слабых... и, наконец, чтобы мы были всегда готовы, когда это будет угодно Богу, снова стать бедными»[57]. Стремиться к богатству любой ценой — нельзя, но и отказываться от «само собой» достающегося богатства тоже нельзя.

Между тем капиталистическое богатство — это как раз богатство, возникающее, по представлению его обладателя, «само собой». Спекуляция, грабеж — это не капитализм как таковой, а лишь постоянно сопутствующие ему эксцессы. Чтобы быть капиталистом, вовсе не обязательно как-то «обманывать» рабочих или других капиталистов. Капиталистическая прибыль возникает, как известно, в результате приобретения эксплуатируемой рабочей силы по «законной», признанной буржуазным обществом цене. И так как «честно нажитые деньги» — хороший показатель того, что человек «трудился на славу», наживание денег может превратиться в цель и задачу жизни, приобрести высшую этическую и религиозную ценность.

Так, лишая этического оправдания феодальное потребление богатств и плутовство живущего в недрах феодального общества коммерсанта, протестантизм дает этическую санкцию труду капиталистического предпринимателя, дает возможность буржуа с гордостью глядеть на себя, на свою деятельность и свое богатство.

Это освящение планомерного и не связанного с видимым нарушением этических норм наживания денег способствовало разворачиванию бешеной предпринимательской активности, для которой не было теперь ни моральных, ни психологических ограничений, связанных с желанием, накопив какую-то сумму, отойти от дел, пожить спокойно (типично французское стремление буржуа к ренте) или просто кутнуть (русский «ухарь-купец»). Наживание денег становится процессом, не имеющим конца и края, способом человеческого существования.

Моральная санкция предпринимательства — это не только создание новой, лишенной феодальных пережитков психологии буржуазии, но еще и «обуржуазивание» психологии других классов общества, создание общего «буржуазного духа». Наиболее четко это проявляется в странах кальвинистской традиции.

Если в католической Италии в XVI—XVII вв. происходил процесс «феодализации» буржуазии, когда крупнейшие буржуазные семьи всеми правдами и неправдами стремились «пролезть в феодалы» и выйти из предпринимательской деятельности, то в Англии и Голландии само дворянство начинает активно заниматься буржуазным предпринимательством.

Рядом с буржуазным перерождением дворянства происходит соответствующая трансформация крестьянства, его переход на товарно-денежный путь хозяйствования и превращение неразорившейся, непролетарской части крестьян в капиталистических фермеров.

Капиталистические отношения многообразно связаны с различными сторонами культурной жизни общества. Они не могут, например, успешно развиваться, если в обществе безраздельно господствует догматическая религиозная система, если основная масса населения безграмотна, если для буржуазных производительных отношений нет соответствующей научно-технической базы и т. д.

Капитализму необходим определенный минимум народного образования, без этого минимума невозможны ни товарно-денежные отношения, ни рост предпринимательской активности, ни фабричное производство, которое по мере усложнения технологии все более требует грамотного рабочего. И протестантизм сыграл важную роль в создании того, что можно назвать «образовательной базой» капитализма.

Для католицизма и православия необходимо существование в обществе достаточно культурной группы лиц, способных выполнять священнические функции. Отсюда просветительская деятельность миссионеров среди колониальных народов. Однако для существования этих церквей практически не нужен подъем образования широких народных масс — они могут господствовать в обществе со сколь угодно низким уровнем народного образования.

Между тем для самого существования протестантизма необходим определенный уровень образования рядовых верующих с привычкой к интеллектуальной работе. Это связано прежде всего с тем, что протестантизм возвел чтение Библии и размышление над ней в ранг обязательного религиозного предписания и создал культ, в котором центральное место занимает разъяснение Библии пастором.

Чтобы новый культ мог существовать, необходимо было, с одной стороны, перевести Библию на живые языки, с другой — распространить грамотность: законодательство ряда протестантских стран вводит всеобщее обязательное начальное образование[58-59].

Библия вводится в каждый дом, и многие поколения немцев, американцев, шведов будут затем вспоминать одну и ту же картину — старика отца вечером, раскрывающего Библию и читающего отрывок из нее собравшимся членам семьи. И это введение Библии (книги) в каждый дом объективно означало создание необходимого для капитализма минимального образовательного уровня.

Если феодальное европейское общество — общество с неясными национальными границами и нечетким национальным сознанием, то становление капитализма немыслимо без возникновения нового типа национального самосознания и специфически национального характера культурной жизни.

Национальный язык как бы определяет естественные границы единого капиталистического рынка. Буржуазные отношения устанавливают тесные контакты между людьми одного языка,

«сбивая» их тем самым в единую нацию, ликвидируя постепенно местные языковые и культурные различия, и идеальным положением для капитализма является совпадение этой естественной границы рынка с государственной. И как буржуазные отношения стирают местные культурные различия в результате роста горизонтальной социальной мобильности в рамках языковой общности, так они до какой-то степени сближают социальные культурные различия в результате роста вертикальной социальной мобильности, порождают демократизацию культурной жизни. Но это может основываться опять-таки лишь на общепонятном национальном языке.

И протестантизм сыграл большую роль в создании специфически национального характера культурной жизни нового времени. Можно указать на следующие наиболее очевидные линии влияния протестантизма на становление национальных культур.

Во-первых, протестантизм разрушил единую международную организацию, охватывающую западноевропейскую культурную элиту, основанную на едином международном языке — латыни, создающую тесные «горизонтальные» связи различных национальных культурных элит друг с другом и одновременно ослабляющую «вертикальные» связи национальных культурных элит и низов, масс,— католическую церковь. Во-вторых, он создал на ее месте церковные организации, ограниченные государственными рамками, где духовенство — под контролем мирян, а в кальвинизме — в большей мере под демократическим контролем, организации, ослабляющие интернациональные связи культурных элит и укрепляющие «вертикальные» связи элит и масс. В-третьих, создавая и распространяя Библию и религиозную литературу на национальных языках, требуя постоянной проповеди (естественно, на национальном языке), протестантизм поднимает престиж этих языков, которые являются основным условием и основной базой национальных культур. Наконец, распространяя грамотность, также, естественно, на национальных языках, протестантизм опять-таки усиливает культурную связь элиты и масс, дает в руки масс средства овладения культурой и участия в ней, что опять-таки усиливает национальный характер культуры.

Капитализм требует новой производственной технической базы и ее постоянного роста. Но мы уже говорили о том, как протестантизм дает своим учением о богопознании, своей «гносеологией», санкцию научной деятельности, причем именно той, которая нужна капитализму,— «скромной», не устремляющейся в общемировоззренческую сферу, т. е. науке эмпирической, наиболее близкой к проблемам техники и наиболее соприкасающейся со сферой производства. Одновременно своей этикой труда он порождает отношение к научной активности, аналогичное создаваемому им отношению к предпринимательской активности — как к постоянному бесконечному труду. Это единство этического подхода к предпринимательской и научной деятельности создает тре-

буемое для развития капитализма единство двух параллельных и взаимосвязанных процессов — постоянного роста производства, применяющего технические достижения науки, и постоянного роста науки, все время передающей производству технические достижения.

Мы лишь бегло остановились на некоторых аспектах культурной жизни, порождаемых особенностями протестантизма и адекватных капиталистическим производственным отношениям. Можно, очевидно, указать еще множество других аспектов. И можно совершенно по-разному «выводить» их, ибо все они (и другие, не указанные) «переплетены» между собой, составляют единое целое капиталистической формации. Культурные аспекты капитализма также многообразно связаны с его политическими аспектами. Не может быть, например, быстрого развития науки при феодально абсолютистской политической системе и фиксированных феодальных статусах, становления национального характера культуры без одновременного становления буржуазно-демократических институтов, и наоборот. Протестантизм влиял на все это многими способами, он органически вплетен в ткань становящегося буржуазного общества.

4. Протестантизм и буржуазно-демократические институты

Основное требование, которое предъявляют капиталистические производственные отношения к политической сфере,— это свобода предпринимательства и гарантия частной собственности. Но это основное требование подразумевает ряд производных. Невозможна гарантия частной собственности и свобода предпринимательства, если в обществе существует произвол феодалов или даже абсолютная монархическая власть. Но они невозможны и в условиях революционной власти широких народных масс. Для капиталистического производства нужен стабильный правовой порядок, спокойное развитие в рамках гарантирующей частную собственность законности. Протестантизм оказался формой религиозной идеологии, наиболее способствующей такому развитию.

Мы уже говорили о том, что внутренняя логика учения реформаторов тяготела к санкционированию буржуазно-демократических институтов. Здесь опять-таки нельзя указать какую-то одну связь, вывести санкционирование этих институтов из какого-то одного аспекта учения, одного положения доктрины. Мы можем взять за исходную точку и принцип «всеобщего священства», и «оправдание верой», и другие положения — цепь умозаключений приведет к этим институтам, как к логическому выводу.

Особенно четко и жестко это тяготение к буржуазно-правовым институтам выступает в кальвинизме, который делает бóльший, чем лютеранство, упор на активной перестройке всех сторон жизни, стремится сделать из Писания позитивный закон, связывающий и ограничивающий власть, и постулирует обязательность не-

совместимого с абсолютистским порядком «республиканского» строя церкви[60]. Уже непосредственные ученики Кальвина (де Без, Бьюкенен, Отман) сделали из его учения более далекие и смелые выводы об обязательности ограничения верховной власти и долге христиан свергать тиранов. И если роль лютеранства в создании буржуазно-демократических институтов более пассивная и сами эти институты возникают в лютеранских странах медленнее и постепеннее, то «кальвинизм создал республику в Голландии и деятельные республиканские партии в Англии и прежде всего в Шотландии» [61].

И как протестантизм санкционирует борьбу за буржуазно-демократические правовые институты, так он по мере своей внутренней секуляризации дает санкцию и на постепенное расширение и углубление буржуазной демократии, вплоть до всеобщего избирательного права.

Вместе с тем необходимо отметить, что протестантское освящение буржуазных политических институтов никогда не приобретает догматически абсолютного характера. Равным образом протестантская санкция революций — это всегда санкция половинчатая. То, что протестантизм, особенно кальвинизм, стал идеологией революции,— факт, разумеется, очень важный. Но, на наш взгляд, не менее существен другой факт, на который часто не обращают достаточного внимания. Если нет ни одной католической страны, которая «вошла» бы в новое время без революций, то есть целый ряд протестантских стран (Скандинавские страны, английские доминионы), вообще не знавших революций, но пришедших эволюционным путем к тем же самым буржуазно-демократическим институтам. Факт отсутствия великой датской буржуазной революции не менее важен, чем факты существования английской и нидерландской революций. Протестантизм может санкционировать революции, но прежде всего он санкционирует постепенное, медленное «вырастание» буржуазно-демократических институтов.

Присмотримся далее к самым раннебуржуазным протестантским революциям. Это весьма своеобразные политические перевороты, резко отличные от великой революции в католической Франции.

Отличия эти в какой-то мере стадиальные. Очевидно, без нидерландской и английской революций французской революции не было бы. Французская революция естественно следовала за английской. Но в самой Англии революция вела к иным результатам, сыграла иную роль. Поэтому отличия нидерландской и английской революций от французской — это прежде всего отличия типологические, отличия путей становления буржуазно-демократических институтов.

Французская революция осознавалась ее живыми участниками как эпоха обретения земного рая, построения истинных, основанных на Разуме форм жизни. Протестантизм не мог дать такого радикального идеологического оформления политического действия, не мог призывать к земному идеалу, основанному на «грехов-

ном разуме». Единственное, что он мог себе позволить — это защиту веры и борьбу с тиранией. Революции в протестантских странах всегда идеологически оформлялись таким образом, что «революционером», вводящим новые порядки, нарушающим старые законные права, объявлялась сама ниспровергаемая власть (испанцы в Нидерландах, Карл I в Англии). Реальные же революционеры мыслили себя скорее «консерваторами», охранителями старых законов. Как сам протестантизм вел к новым результатам через «возвращение» к Писанию, так и протестантские революции вели к новым политическим учреждениям через «консерватизм», через охрану «древних» прав и привилегий.

Протестантизм — раннебуржуазная религиозная идеология, многими нитями связанная со всеми аспектами становящегося капиталистического общества. Мы видели свою задачу в том, чтобы проследить хотя бы некоторые из них.

Но в заключение хотелось бы подчеркнуть, что имманентные протестантизму и выявляющиеся в ходе секуляризации ценности имеют не только ограниченно буржуазное значение.

В неадекватной (религиозной, мифологической) форме протестантизм выразил такие духовные установки, как недоверие к догмам, критическое отношение к собственным успехам и достижениям, вера в то, что человек и человечество не могут и не должны останавливаться на достигнутом, что любое достижение является ступенькой в бесконечном процессе развития и совершенствования, что никто не имеет права на монопольное обладание истиной, что ценность человеческой личности не поддается формальному определению. Эти установки, появившиеся на свет в определенном религиозном облачении, не являются достоянием лишь протестантских стран или даже стран христианской цивилизации. Равно как они не есть и специфически буржуазные установки. Они имеют общечеловеческое значение.

[1] Этот принцип наиболее последовательно проведен в лютеранстве и кальвинизме — двух основных ветвях идеологии Реформации. Но, как любое мощное движение, Реформация породила множество переходных, «полуреформационных» форм. Это, с одной стороны, те течения, которые стремятся вернуться назад, но «не до конца», не к учению первоначального христианства, а, скорее, к церкви эпохи первых вселенских соборов, для которых большое значение имеет сохранение церковной традиции (таковы гусизм, раннее и «высокоцерковное» англиканство и различные немецкие, шведские и французские течения, стремившиеся к компромиссу между протестантизмом и католицизмом). С другой стороны, это идеологии сект, полностью отбрасывающих традицию и провозглашающих новозаветный идеал, но одновременно дополняющих Новый Завет разного рода новейшими «откровениями».

[2] Отметим, что эти две характеристики, «распятый на кресте» и «бог» — взаимосвязаны. Имевший определенный социальный успех, Магомет не мог быть провозглашен богом именно в силу этого: с одной стороны, успех и без этого способствовал вере, что его дело и учение от бога, с другой — для бога (настоящего, монотеистического) этот успех слишком относителен. Между тем единственный способ сохранить веру в распятого

Иисуса заключался в признании того, что он послан для целей, абсолютно не связанных с социальным успехом, что его миссия — таинственна и грандиозна, что его поражение и смерть и есть его победа.

[3] Не останавливаясь специально на этой проблеме, отметим, что это христианское «разделение» божественного и человеческого связано с древнеиудейской идеей творения «из ничего», противоположной характерной для античной и восточной мысли идеи эманации.

[4] К. Маркс писал: «Христианство не судит о *ценности* государственных форм, ибо оно не знает различий, существующих между ними» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 1, с. 110).

[5] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 636.

[6] Для преемника Магомета, религиозного и политического лидера, место в социальной системе очевидно: он также религиозно-политический лидер — халиф. Для преемника распятого бога оно значительно менее очевидно. Стать «нормальным» светским государем он не может — «Царствие Мое не от мира сего». Но это значит, что он неизбежно будет стремиться занять место над государствами, как Христос — над миром, религия — над земными делами.

[7] Выгоды, которые монархи получили от Реформации, равно как и выгоды, полученные ими от роста бюргерства, были, если рассматривать их в большом историческом масштабе, временными. Но в эпоху Реформации это еще не всегда было видно. Опасности Реформации были далекими, а давление Рима — прямым и очевидным.

[8] Напротив, в организационно разобщенной восточной церкви после ослабления и затем падения Византии, императоры которой обеспечивали единство и созывали вселенские соборы, единство могло быть достигнуто лишь за счет непреклонной верности отдельных независимых ветвей этой церкви той модели церкви, которая сложилась к последнему вселенскому собору.

[9] На наш взгляд, эта «избыточность» теологического развития католицизма будет видна, если мы зададим себе такой, на первый взгляд странный, вопрос: «Что заставило Ансельма и Фому доказывать бытие бога?» Ведь ни они сами, ни большинство из их современников в нем не сомневались. Это — чистое «упражнение ума», проблема, поставленная внутренней логикой развития схоластики. Но одновременно постановка этой проблемы имела, правда, очень далекие, но и очень печальные последствия для религии. Ведь стремиться доказать нечто — значит имплицитно ставить это нечто под сомнение, утверждать, что оно нуждается в доказательствах.

[10] Эта тенденция тем сильнее, чем ближе к центру католицизма. Еще в XV в. в Риме и папской области, буквально «под носом» у пап, существовали кружки, возрождавшие языческий культ. Возможно, причина этого — не только роль «античного субстрата», но и тот цинизм в отношении «загнивающей» идеологии, который распространяется вокруг ее центра. Население Рима и Италии в целом было многообразно связано с папством. Наличие папского престола в Риме было выгодно самым разным слоям итальянского общества. Между тем, видя воочию нравы папского двора, не отвернуться от католицизма было трудно. На севере, вдалеке от религиозного центра, никогда не было такого циничного и «игривого» отношения к религии, которое было в самом этом центре.

[11] «Дьявол...— пишет Лютер,— это фокусник, настоящий актер, который умеет устраивать фокусы с грехом и смертью — умеет показать их вам большими и страшными. Сколько раз он держал перед моими глазами какой-нибудь простой грешок... и, искусно разукрасив, показывал его мне как страшное преступление, от которого я хотел бежать...

...Когда сатана будет так пугать тебя, говоря: „Смотри, как велик твой грех! Смотри, как страшна и горька смерть, которой ты должен будешь подчиниться", не колеблясь отвечай ему: „Да, мой милый дьявол! Но посмотри и ты! Разве ты не знаешь, как велики страдания, смерть и воскресение Господа нашего Иисуса Христа?"» (*Leonard E.* Histoire génerale du Protestantisme. P., 1961, vol. 2, p. 193).

[12] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 1, с. 422.

13 «Мария кормила бога грудью, качала его в колыбели, давала ему кашу и суп» (*Leonard E.* Op. cit., p. 198).

14 В этом отношении они резко противопоставляют себя схоластам не только по выводам, но и по методу. Схоласты рассуждают, по их словам, о вере, как если бы вера была философией. «И в наши дни много таких, кто, стремясь показать свою проницательность и тонкость в трактовке слова божия, играет с ним, как если бы это была мирская философия» (*Calvin J.* Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus and Philemon. Edinburgh. 1856, p. 14). Потому они порождают «лабиринт вопросов», которые «ничего не прибавляют к благочестию» (Ibid., p. 339). А задача реформаторов — проповедь. «Все, что не поучает, должно быть отброшено, хотя бы в нем ничего плохого и не было» (Ibid., p 24).

15 Например, Лютер говорит о неспособности человека своими силами обрести спасение, о спасении «лишь благодатью» и о всемогуществе бога. Но вывода о предопределении к спасению и гибели он не делает: в Писании этого нет и нам об этом рассуждать нечего. Кальвин в этом отношении идет дальше Лютера. Он говорит об отсутствии свободы воли к добру и об изначальном предопределении к спасению. Но логически напрашивающийся здесь вывод об отсутствии свободы воли вообще он опять-таки не делает. Свобода воли вообще — вопрос отвлеченный, философский, отношения к спасению, с точки зрения Кальвина, не имеющий, и его он не касается.

16 См.: *Gilson E.* History of christian philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1953, pt X.

17 «Если бог говорил через осла против пророка, то почему он не может говорить через благочестивого человека против папы?» (*Luther M.* 95 theses. Address to the German nobility. Concerning christian liberty.— In: The Harvard Classics. N. Y., 1910, vol. 36, p. 284—285).

18 *Luther M.* Word and sacrament. Philadelphia, 1959, vol. 2, p. 336.

19 Все учение Кальвина об изначальном предопределении одних к вечной гибели, других — к вечному блаженству может быть понято, лишь если мы будем учитывать, что бог для Кальвина — абсолютно иное по отношению ко всему человеческому, в том числе и морали. Кальвин пишет, что, по мнению философов, бог любит людей за их заслуги. Но ведь это значит — мерить бога на наш аршин и налагать на него наш закон, как будто он обязан делать то, что нам представляется справедливым (*Calvin J.* Textes choisis. P., 1948, p. 72—74). Этой же трансцендентностью, несоизмеримостью бога и мира Кальвин объясняет и то, почему бог не спасает всех подряд. Если бы бог был обязан быть со всеми одинаковым, он был бы менее свободен, чем богач, распоряжающийся своим добром. Но бог «никому ничего не должен» (Ibid., p. 80—81).

20 «Чудеса... ничего не доказывают, ибо злой дух может также являть чудеса» (*Luther M.* 95 theses... p. 327).

21 Один из поразительных парадоксов мировоззрения Кальвина в том, что его картина мира, где бог не вмешивается в ход вещей время от времени, но постоянно направляет своей волей движение листа на дереве и волоса на голове, при ближайшем рассмотрении оказывается не такой уж далекой от механицизма. Ведь если бог направляет все, значит, он всё предопределил изначально и мир — это раз навсегда заведенный механизм. Прямо так Кальвин не говорит, но так получается из логики его доктрины. У него как бы два плана мироздания. Один план мира — это план, где люди молятся, где они проповедуют, борются с искушениями, где бог отвечает на молитвы, гневается и т. д. Но, строго говоря, этот первый план — лишь видимость, ибо все уже предопределено. «Бог призвал нас сейчас через Евангелие не потому, что он вдруг решил спасти нас, но потому, что он извечно постановил так. Христос явился для нашего спасения не потому, что спасающая сила только что дарована ему, но потому, что эта благодать была заключена в нем до сотворения мира» (*Calvin J.* Commentaries., p. 196).

22 *Calvin J.* Textes choisis, p 47—50.

23 *Calvin J.* Institutiones de la religion christienne. Paris; Vrin, 1957, vol. 1, p. 210.

[24] Ibid., vol. 2, p. 18, 38—39.
[25] *Wallace R.* Calvin's doctrine of the christian life. L., 1959, p. 57.
[26] *Calvin J.* Textes choisis, p. 107—108.
[27] Цит. по кн.: *Büsser F.* Huldrych Zwingli. Zürich, 1973, S. 56.
[28] *Calvin J.* Commentaries., p. 91.
[29] Цит. по кн.: *Parker T.* Calvin's doctrine of knowledge of God. Grand Rapids, 1959, p. 44.
[30] «...Ни в коем случае вы не должны говорить,— пишет Лютер,— „я — лютеранин" или „я — папист". Ибо ни папа, ни Лютер не умерли за вас и не господа вам... Но если вы убедились, что учение Лютера согласно с Евангелием, а учение папы — нет... вы должны говорить — „мне все равно, негодяй Лютер или святой, но то, чему он учит — не его учение, а Христово"... вы должны... честно исповедовать Христа — неважно, кто его проповедует — Лютер, Иоганн или Петер. Лицо вы можете забыть, но учение вы должны исповедовать» (*Luther M.* Word and sacrament, p. 266). Кальвин: «Дело не в моем... мнении. Я лишь указываю на то, что нахожу в Писании. И я не делаю выводов поспешно, без того, чтобы обдумать все более, чем три раза... Я не говорю ничего от себя, но говорю как бы устами Учителя, от начала и до конца приводя четкие свидетельства в доказательство моей доктрины» (*Calvin J.* Textes choisis, p. 25).
[31] *Luther M.* Word and sacrament, p. 121.
[32] Когда лютеране стали упрекать Кальвина, что он в своей экзегезе отступает от Лютера, он ответил: «...если каждый интерпретатор не будет иметь права в отдельных местах Писания высказывать свое мнение, то в какое же рабство мы попадем! И если нельзя будет отклоняться от мнения Лютера, то будет смешно и абсурдно брать на себя дело интерпретации» (цит. по кн.: *Parker T.* Calvin's New Tertament commentaries. L., 1971, p. 86). Кальвин очень часто говорит, что это место Писания он не понимает, что это — его личное мнение и т. д. Как писал Цвингли, «наш разум по отношению к Писанию — то же, что глаз по отношению к солнечному свету. Один имеет более острые глаза, чем другой, но никто не может знать всего в совершенстве» (цит. по кн.: *Büsser F.* Op. cit., S. 43).
[33] Цит. по кн.: *Parker F.* Calvin's doctrine of knowledge of God, p. 115.
[34] Ibid., p. 65
[35] У. Робинсон, пастор общины английских эмигрантов в Голландии, говорит в своей проповеди отъезжающим из этой общины в Америку «пилигриммам», что очень плохо, что кальвинисты и лютеране не идут дальше Кальвина и Лютера, «ибо, хотя в свое время это были драгоценные святые, все же Бог не открыл им всей Своей воли» (*Jong P. H.* The covenant idea in the New England theology. Grand Rapids, 1945, p. 92).
[36] *Leonard E.* Op. cit., p. 206.
[37] Лютер пишет, что заповеди «показывают нам, что мы должны делать, но не дают нам силы делать этого... Например, „не возжелай..." — заповедь, по которой мы все осуждены, ибо никто не может не возжелать, какие бы усилия он ни прикладывал» (*Luther M.* Word and sacrament, v. 2, p. 367).
[38] «И вот глубокие ученые,— пишет Кальвин,— говорят, что возлюбить врага — это не заповедь, а лишь совет, который дал нам Иисус Христос, господь наш. На чем они основываются? А вот на чем. Уж очень это трудно любить тех, кто нас ненавидит и преследует! Отсюда и выводят, что Бог нам этого не заповедывал, ибо это было бы с его стороны уж слишком суровым. Получается так, как если бы Бог потерял свое право повелевать лишь потому, что мы так испорчены и глупы, что не можем выполнить то, что он повелел» (*Calvin J.* Textes choisis, p. 235). В другом месте он пишет: «...если Бог приказывает нам нечто, отсюда не должно вытекать, что мы можем это выполнить или что у нас достаточно сил, чтобы повиноваться ему» (Ibid., p. 263).
[39] *Luther M.* Word and sacrament, v. 2, p. 76.
[40] Ibid., p. 381.
[41] Цит. по кн.: *Wallace R.* Op. cit., p. 323.
[42] Ibid., p. 33.

[43] *Luther M.* 95 theses... p. 37.
[44] Ibid., p. 363.
[45] Поэтому Кальвин считал, что публичный грех должен подвергаться более суровому наказанию, чем тот же грех, если о нем знают лишь немногие (*Milner B.* Calvin's doctrine of the Church. L., 1970, p. 176).
[46] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 314.
[47] Лютер пишет: «Я всегда буду с тем, против кого восстают, как бы он ни был несправедлив, и всегда против того, кто восстает, как бы он ни был справедлив» (цит. по кн.: *Dickens A.* The german nation and Martin Luther. L., 1974, p. 63).
[48] *Luther M.* 95 theses.., p. 281.
[49] *Luther M.* Word and sacrament, v. 2, p. 299.
[50] Кальвин пишет, что всем народам дана свобода «создавать себе такие законы, какие представляются им удобными. Но тем не менее все эти законы должны подчиняться божественному закону любви, так что хотя по форме они различны, цель у них одна». Далее он пишет, что в любом конкретном законе надо различать само постановление закона и ту справедливость, на которой основан закон; постановление — временно, справедливость — вечна (*Calvin J.* Textes choisis, p. 243—247).
[51] Разумеется, Кальвин не был и не мог быть принципиальным республиканцем. Но республиканские институты были для него высшими, лучшими (см.: *Виппер Р. Ю.* Церковь и государство в Женеве XVI в. М., 1894, с. 522).
[52] Кальвин пишет: «...но при повиновении, которое, как мы учили, должно быть оказываемо высшим, всегда должно быть одно исключение, или скорее правило, которое надо соблюдать прежде всего. Оно заключается в том, что это повиновение не должно отвлекать нас от повиновения Тому, Чьей воле по истине и справедливости должны быть подчинены все желания царей; перед Чьими заветами должны отступать их приказы, перед Чьим величием должно меркнуть их величие. И если они станут приказывать нечто противное Его воле, их приказам не надо придавать ровно никакого значения» (*Calvin J.* Textes choisis, p. 257).
[53] *Виппер Р. Ю.* Указ. соч., с. 526.
[54] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 28, с. 210.
[55] Мы говорим «впервые вплотную занявшийся», ибо влияние протестантизма на развитие капитализма было известно и до Вебера. Еще в 50-х годах прошлого века американский пресвитерианский религиозный деятель С. Колдуэлл писал: «Вся Европа и весь мир... вскоре почувствовали творческий и жизненный импульс, приданный бизнесу протестантской энергией» (цит. по кн.: *Abell A.* The urban impact on american protestantism. Cambridge, 1943, p. 5). К. Маркс и Ф. Энгельс подробно не рассматривали вопроса о влиянии протестантизма на капитализм. Но они неоднократно подчеркивали и активную роль идеологии вообще, и прогрессивный для своего времени буржуазный характер идеологии протестантизма.
[56] *Calvin J.* Textes choisis, p. 169.
[57] Ibid., p. 171.
[58–59] Так, в Шотландии в 1559 г. принят закон, обязывающий под угрозой наказания каждого главу семьи иметь дома Библию и Псалтырь (*Mackenzie.* The Scotland of Queen Mary and the religious wars. Edinburgh, 1948, p. 209). Аналогичные законы, требующие обязательного обучения грамоте и наличия в семье Библии, были в американских колониях и в Нидерландах (*Barnow A.* The making of modern Holland. N. Y., 1944, p. 142).
[60] Ф. Энгельс писал: «...устройство церкви Кальвина было насквозь демократичным и республиканским, а где уже и царство божие республиканизировано, могли ли там земные царства оставаться верноподданными королей, епископов и феодалов?» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 22, с. 308). Это прекрасно понял Яков I, сказавший: «нет епископов, нет и короля».
[61] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 22, с. 308.

ФИЛОСОФИЯ
эпохи ранних буржуазных революций

*

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Редактор издательства
А. В. Антонов
Художник
В. Н. Тикунов
Художественный редактор
С. А. Литвак
Технический редактор
И. Н. Жмуркина
Корректоры
Г. Н. Джиоева, Т. Д. Хорькова

ИБ № 25392

Сдано в набор 10.01.83. Подписано к печати 15.04.83.
Т-00096. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага для глубокой печати.
Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл.печ. л. 36,5.
Усл. кр.-отт. 36,5. Уч.-изд. л. 43. Тираж 4450 экз.
Заказ № 2962. Цена 4 р. 50 к.

Издательство «Наука»
117864, ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

Набрано в Ордена Октябрьской Революции
и ордена Трудового Красного Знамени
Первой Образцовой типографии имени А. А. Жданова
Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР
по делам издательств, полиграфии и книжной торговли,
Москва, М-54, Валовая, 28
Отпечатано во 2-ой типографии изд-ва «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10